MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81235-20

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

RAPPENECKER, JOSEPH

TITLE:

LOGISCHE GLIEDERUNG DES PLATONISCHEN...

PLACE:

FREIBURG I. BR.

DATE:

1906

Master Negative #

93-81235-20

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PS
DZ8
v.1

Rappenecker, Joseph.
Logische gliederung des Platonischen Phaedon. Inaugural-dissertation ... von Joseph Rappenecker ... Freiburg i. Br., Charitas-druckerei, 1906.
84 p. 21½ cm.

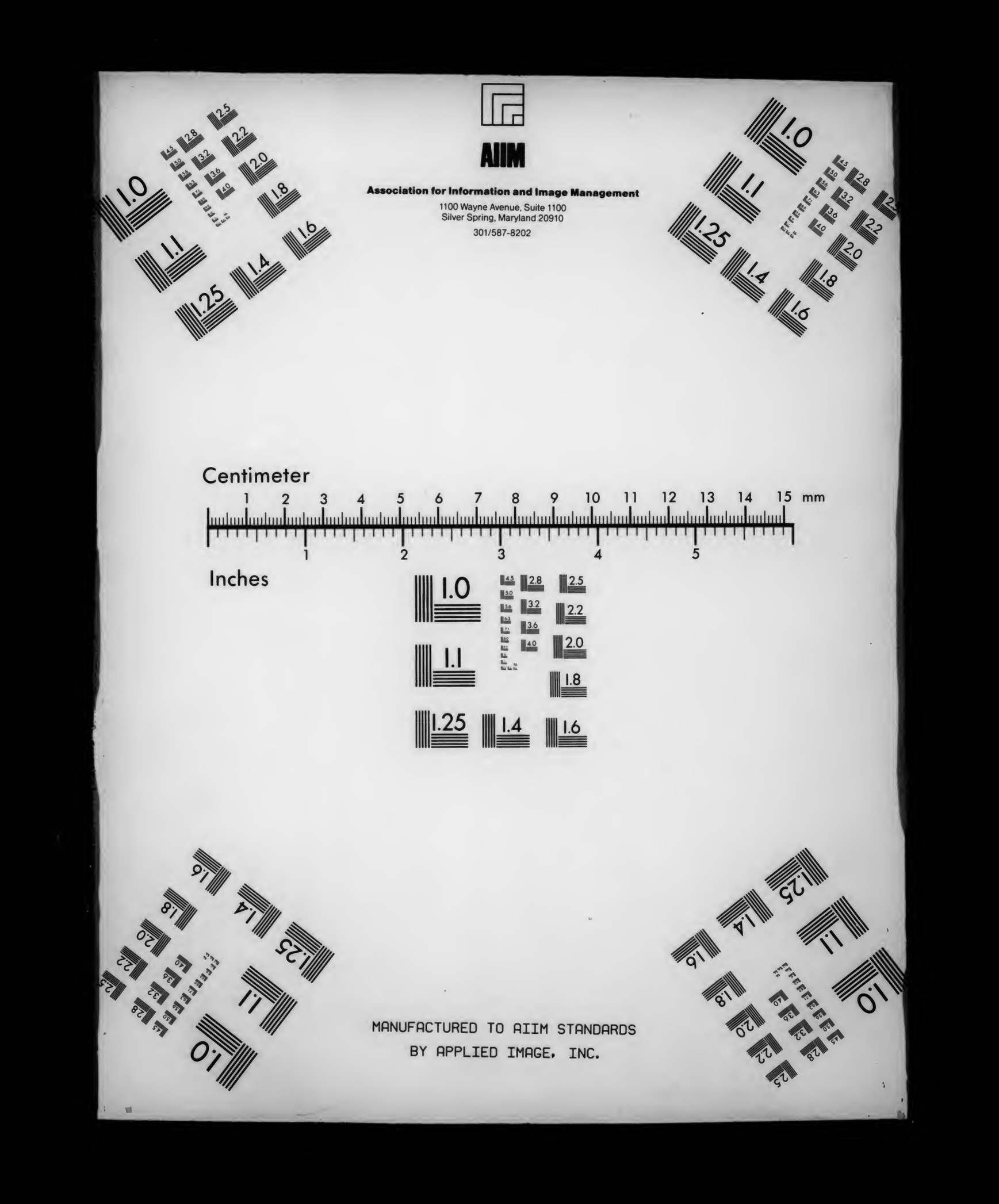
"Benutzte literatur": p. [81]-82.
Thesis, Freiburg.

No. 3 of vol. of pamphlets.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-31-93 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Crit.
Plato
Phaedon

No. 3

Logische Gliederung
des
platonischen Phaedon.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der
Philosophischen Doktorwürde
vorgelegt der
hohen philosophischen Fakultät
der
Albert-Ludwigs-Universität
zu
Freiburg im Breisgau
von

Joseph Rappenecker
aus
Freiburg im Breisgau.

Freiburg i. Br.
Charitas-Druckerei.
1906.

Referent:

Professor Dr. Uebinger.

July 27, 1922 EM

Dem Andenken meiner teuern Mutter.

Es sei mir gestattet, an dieser Stelle meinen hochverehrten Lehrern den tiefempfundenen Dank auszusprechen.

Vor allem danke ich aufrichtig und innig Herrn Professor Dr. Uebinger. Er war es, der in seinen Vorlesungen die Liebe zur Philosophie in mir wachrief und durch seine klaren, leichtfaßlichen Vorträge dies Studium sehr interessant zu machen wußte. Das Thema zur vorliegenden Abhandlung verdanke ich ebenfalls meinem hochgeschätzten Lehrer. Seine Weisungen förderten mich sehr in der Behandlung einer wissenschaftlichen Arbeit. Am meisten Dank zolle ich ihm aber für die wohlgemeinten Lehren, die er mir während des persönlichen Verkehrs mit ihm für das Leben mitgab.

In gleicher Weise danke ich auch meinen sehr verehrten Lehrern Herrn Geheimrat Prof. Hense und Herrn Geheimrat Prof. Schmidt. Mit Pflichteifer eröffneten sie mir die Wissensschätze der antiken Welt, und ich darf gestehen, daß ihre Freude und Begeisterung an der klassischen Formvollendung und Schönheit nicht ohne Einfluß auf den Schüler blieb.

Freiburg i. Br. im April 1906.

Der Verfasser.

Vorwort.

Vorliegende Abhandlung hat den Zweck, eine Gliederung des platonischen Phädon zu geben. Soll aber eine bequeme Übersicht möglich sein, so darf der Gedankengang nicht durch Erklärungen unterbrochen werden. Daher enthält das erste Kapitel in gedrängter Kürze den Inhalt des Phädon; das zweite Kapitel sodann sucht die vorgenommene Einteilung zu begründen.

Der strittigste Punkt für die Gliederung dürfte in den Unsterblichkeitsbeweisen liegen. Über die Anzahl der Beweise stimmen die Erklärer im großen und ganzen wohl überein, aber in der Frage über deren gegenseitiges Verhältnis sind sie sehr geteilter Meinung. Demzufolge muß der Schwerpunkt der Besprechung in die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gelegt werden.

Die gleiche Beachtung für die Einteilung beanspruchen die ethischen Betrachtungen, deren Stellung zu den Beweisen ebenfalls verschieden beurteilt wird.

Zum Abschlusse mag noch eine kurze Erörterung über den Grundgedanken des Phädon am Platze sein, insofern sich die Grundidee aus der Gliederung ergeben muß und ihrerseits wieder diese rechtfertigt.

Erstes Kapitel.

Gedankengang.

Einleitung.

A. Vorprolog (St. p. 57 A bis 59 C).

Echekrates bittet den Phädon bei dessen Aufenthalt in Phlius um Mitteilung über die näheren Umstände beim Tode des Sokrates, besonders um einen ausführlichen Bericht seiner letzten Unterredung. Von dem Ausgange des Prozesses habe er schon gehört, begreife aber nicht den langen Aufschub der Hinrichtung. Daher erzählt Phädon: Es besteht in Athen ein Gesetz, wonach niemand von Staats wegen getötet werden darf, sobald das heilige Schiff des Apollo zur Fahrt nach Delos in Bereitschaft gesetzt wird, und solange es noch nicht zurückgekehrt ist. Mit der Bekränzung des Steuerbords durch den Apolloprieſter beginnt der Opferzug. Dies geschah nun auch am Tage vor der Verurteilung des Sokrates (p. 58 C).

Als der Todestag herangekommen war, zeigte Sokrates eine solche Ruhe und Heiterkeit, daß es schien, ein Gott rufe ihn ab. Der anwesenden Freunde dagegen bemächtigte sich ein wundersames Gefühl von Freude und Trauer (p. 59 C).

B. Einführung (St. p. 59 D bis 61 E).

An diesem Tage fanden sich die Freunde zum letztenmal, aber früher als gewöhnlich, im Gefängnisse ein und trafen Sokrates von den Fesseln befreit. Bei ihrem Eintritt richtete er sich auf seinem Lager auf, krümmte sein Bein und rieb die schmerzhafte Stelle, wodurch er ein angenehmes Gefühl empfand. Diese Empfindung erweckte in ihm eine Betrachtung über das eigene Verhältnis der Lust zum Schmerze. Hätte Äsop dies wahrgenommen, meinte er, so hätte er sicherlich eine Fabel daraus gemacht (p. 60 C).

Der Name ‚Aesop' erinnert den Kebes an die Frage des Dichters Euenos, warum denn Sokrates im Gefängnisse noch angefangen habe zu dichten (p. 60 D).

Sokrates erklärte, Apollo habe ihn öfters in seinem Leben durch ein Traumbild aufgefordert, Musenkunst zu treiben. Darunter habe er Philosophie, die höchste Musenkunst, verstanden und zeitlebens sich ihr gewidmet. Nun schien ihm aber die Verzögerung der Hinrichtung durch das Apollofest zu bedeuten, daß er den Auftrag des Gottes noch nicht zur Genüge vollzogen habe. Um sicher zu gehen, habe er auch noch im wörtlichen Sinne Musenkunst getrieben (p. 61 B).

Diese Antwort lasse er dem Euenos überbringen mit der Aufforderung, sobald als möglich im Tode ihm nachzufolgen, denn jener sei ja ein Philosoph. Er meine aber nicht etwa, daß Euenos sich das Leben nehmen solle; denn das sei nicht erlaubt.

Kebes versteht nicht, wie man einem Sterbenden folgen solle, aber nicht Hand an sich legen dürfe. Sokrates will hierüber Aufschluß geben, zumal eine Erörterung über den Tod und das Jenseits jetzt wohl am geeignetsten sei (p. 61 E).

C. Übergang zum Hauptteil (St. p. 61 E bis 64 A).

Wir Menschen sind, so erläutert Sokrates, Eigentum der Götter. Als solches gehören wir nicht uns selbst, haben somit auch nicht das Recht, uns des Lebens zu berauben, sondern müssen warten, bis die Götter, unsere Schützer, uns abrufen (p. 62 C).

Kebes wendet ein: Wenn wir unter der Herrschaft der Götter und deren Fürsorge stehen, so sollte der Philosoph gern unter dieser Obhut verweilen und unwillig werden über den Tod, der ihn seinen Schützern entreißt. Dem stimmt Simmias bei, und Sokrates tue also Unrecht daran, so frohen Mutes seine Freunde und seine Gebieter zu verlassen (p. 63 B).

Sokrates aber rechtfertigt sich damit, daß er nach dem Tode ebenfalls zu weisen Göttern und wahrscheinlich noch zu bessern Menschen kommen werde. Außerdem hege er noch die frohe Hoffnung, daß den Verstorbenen ein großes Gut zuteil werde.

Die beiden Freunde bitten um Aufschluß über dieses Gut, wodurch sie des Sokrates Verhalten dem Tode gegenüber billigen wollen. Sokrates ist bereit. Die Warnung des Dieners, durch vieles Sprechen den Tod doch nicht zu erschweren, läßt er unbeachtet. Die erste, noch nicht begründete Behauptung mit einschließend, will Sokrates nun nachweisen, daß der Philosoph gern stirbt, und daß er im Jenseits die höchsten Güter erlangen werde (p. 64 A).

Hauptteil (Thema).

A. (Einleitung.) Lebensaufgabe des Philosophen

(St. p. 64 A bis 70 C).

Das ganze Streben des Philosophen ist auf den Tod gerichtet. Der Tod ist aber nichts anderes, als die Trennung der Seele vom Leibe. Diese Loslösung der Seele vom Körper führt der Philosoph dadurch herbei, daß er sich um den Leib gar nicht bekümmert und ihm nur das Allernotwendigste gewährt, dagegen seine ausschließliche Sorge der Seele allein widmet (p. 65 A).

Der Philosoph strebt nämlich nach Erkenntnis. Die Sinne geben aber keine genaue Erkenntnis, nicht einmal die schärfsten, Gesicht und Gehör, geschweige denn die übrigen. Das Wahre, Gute und Schöne kann mit den Sinnen überhaupt nicht erkannt werden. Da also der Philosoph mittels des Körpers nicht zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen kann, so sagt er sich von ihm los und erforscht mit der Seele allein, durch reines Denken, das wahre Sein der Dinge (p. 66 A).

Solange wir aber den Körper haben, werden wir doch nie zur vollen Wahrheit gelangen. Unzählige Hindernisse stellen sich dem Forschen in den Weg. Bedürfnisse mancherlei Art, sinnliche Begierden, Krankheiten erheischen notwendige Hingabe an den Körper, so daß der Seele keine Zeit zum Forschen nach reiner Erkenntnis bleibt. Läßt uns

aber einmal die sinnliche Bedürftigkeit zur Ruhe kommen, so bringt der Körper durch sein Zusammensein mit der Seele nur Verwirrung in das geistige Forschen (p. 66 D).

So kommt dann der Philosoph zur Überzeugung, daß die Seele, solange sie sich in Gemeinschaft mit dem Körper befindet, niemals zur wahren Einsicht in das Wesen der Dinge gelangen könne, daß sich also der Weise frei machen müsse vom Leibe. Eine vollständige Trennung beider vollzieht sich aber erst beim Tode. Daher strebt der Philosoph nach dem Tode, wo er erst die lautere Wahrheit schauen darf. Im Leben aber kommen wir der Erkenntnis am nächsten, wenn wir uns jedes Einflusses des Körpers möglichst enthalten und uns nur auf dessen allernotwendigste Bedürfnisse beschränken (p. 67 B).

Wenn also der Philosoph die Reinigung der Seele vom Leibe sein ganzes Leben hindurch erstrebt, die vollständige Befreiung vom Körper aber erst durch den Tod erlangt und damit auch das Ziel seines Strebens, die reine Wahrheit, so wird er keineswegs den Tod fürchten, sondern ihm vielmehr guten Mutes entgegensehen. Daran erkennt man den echten Philosophen (p. 68 B).

Der Philosoph fürchtet den Tod also nicht, ihm allein kommt daher Tapferkeit zu; ihm allein auch Mäßigung, denn er enthält sich der Begierden. Alle andern aber besitzen keine Tapferkeit, denn nur aus Furcht vor größern Übeln wählen sie den Tod, den sie als solchen für ein sehr großes Übel halten. Eben dieselben sind aus Zügellosigkeit mäßig. Um nämlich die einen Begierden befriedigen zu können, enthalten sie sich der andern (p. 69 B).

Die echte Tugend dagegen besteht in der Reinigung von jeder Leidenschaft. Nur wer sich von allen Begierden gereinigt hat, darf die frohe Erwartung hegen, nach dem

Tode zum Reinen, den Göttern zu gelangen. Der Philosoph nun allein strebt stets nach Reinigung und Lösung der Seele vom Leibe, d. h. von allen Begierden; er allein also darf voller Hoffnung den Tod erwarten. So darf auch ich, schließt Sokrates, die Zuversicht haben, als Reiner mit den Göttern verkehren zu dürfen; denn ich habe mich im Leben nach Kräften dieser Reinigung befleißigt, brauche mithin auch nicht betrübt zu sein, Euch und die Götter verlassen zu müssen (p. 69 E).

Übergang zu den Beweisen.

Kebes gibt die Rechtfertigung des Sokrates zu unter der Voraussetzung, daß die Seele nicht, wie von den meisten geglaubt wird, nach dem Tode verwehe, sondern daß sie weiterlebe und Kraft und Einsicht besitze. Sokrates will den Nachweis von der Unvergänglichkeit der Seele liefern (p. 70 C).

B. (Hauptteil.) Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

I. Die drei Vorbeweise.

a) Der kosmologische Beweis (St. p. 70 C bis 72 E).

Ein alter Satz, beginnt Sokrates, lehrt, daß die Seelen der Verstorbenen in den Hades wandern, aus diesem aber wieder in das Leben zurückkehren. Dies ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß die Seele beim Tode nicht zugrunde gehe, denn sonst könnte sie nicht wiedererstehen (p. 70 C).

Dieser alte Satz läßt sich durch ein allgemeines Naturgesetz beweisen. Alles nämlich, was entsteht, geht aus seinem Gegensatze hervor, das Große aus dem Kleinen, das

Starke aus dem Schwachen und umgekehrt. Zwischen je zwei Gegensätzen findet ein zweifaches Werden statt: Der Übergang von dem ersten Zustande in den zweiten einerseits und von jenem in diesen anderseits. Das Kleine wird zum Großen durch das Zunehmen und das Große zum Kleinen durch das Abnehmen (p. 71 B).

Auch Wachen und Schlafen sind Gegensätze. Das Schlafen entsteht aus dem Wachen durch das Einschlafen, und das Wachen wieder aus dem Schlafen durch das Aufwachen. Auf gleiche Weise stehen sich nun Leben und Tod gegenüber. Der Übergang vom Leben zum Tode erfolgt erfahrungsgemäß durch das Sterben. Da nun alles aus seinem Gegensatze hervorgeht, so muß auch das Leben aus dem Tode entstehen durch das Wiederaufleben (p. 72 A).

Fände dieser Kreislauf nicht statt, sondern liefe alles in gerader Richtung fort, so müßte sich der Lebensquell endlich einmal erschöpfen, und alles müßte schließlich im Tode verharren. Es muß also ein Wiederaufleben aus dem Tode geben, also müssen die Lebenden aus dem Tode entstehen, und die Seelen der Verstorbenen müssen noch existieren (p. 72 E).

b) Der psychologische Beweis (St. p. 72 E bis 78 B).

1. Beweisführung (p. 72 E bis 77 A). Auch die Wiedererinnerung, bemerkt Kebes, beweist, daß die Seele schon vor diesem Leben gewesen ist. Denn ist, wie Sokrates schon öfters ausgesprochen, Lernen nichts als Wiedererinnerung, so muß die Seele schon vorher, ehe sie in dem menschlichen Leibe wohnte, gelernt haben, woran sie sich jetzt erinnert, muß also schon vorhanden gewesen sein (p. 73 B).

Sokrates übernimmt die Begründung des ihm zugeschriebenen Satzes. Sich erinnern heißt, sich wieder in

das Bewußtsein bringen, was man früher einmal gelernt, aber wieder vergessen hat. Die Wahrnehmung eines Gegenstandes nun ruft die Erinnerung eines ähnlichen oder unähnlichen hervor. Der Anblick eines gemalten Menschen erweckt die Erinnerung an den wirklichen Menschen. Die ähnlichen Dinge, sich bald mehr bald minder gleich, erwecken in uns den Begriff des Gleichen. Die gleichen Dinge streben nach völliger Gleichheit mit dem Begriff des Gleichen, bleiben aber weit hinter ihm zurück, sind ihm nur ähnlich. Dies Bewußtsein setzt aber die Kenntnis der Idee des Gleichen vor der Wahrnehmung der gleichen Dinge voraus. Die Wahrnehmung nun erfolgt durch die Sinne; die Sinne aber treten schon gleich bei der Geburt in Wirksamkeit, also müssen wir den Begriff des Gleichen, ebenso wie alle andern Begriffe, schon vor der Geburt gehabt haben (p. 75 C).

Die Begriffe haben wir sodann bei der Geburt entweder behalten oder vergessen. Hätten wir sie behalten, so wären wir uns stets ihrer bewußt. Dem ist aber nicht so, denn erst durch die Sinneswahrnehmungen kommen wir wieder zu ihrer Erkenntnis. Also haben wir sie vergessen. Daß wir die Begriffe bei der Geburt erhalten haben, dürfen wir nicht annehmen, denn da haben wir sie ja vergessen. Demnach steht fest: Lernen ist Wiedererinnerung. So gewiß nun die Ideen schon vor unserm leiblichen Leben existieren müssen, ebenso gewiß ist auch die Existenz unserer Seele vor ihrem Eintritt in den Körper und zwar die Existenz mit Bewußtsein (p. 77 A).

2. Einwurf (p. 77 B bis 78 B). Den Ausführungen des Sokrates hält Simmias entgegen: Wenn auch bewiesen ist, daß die Seele vor dem sinnlichen Leben schon war, so geht daraus noch keineswegs hervor, daß sie auch nach dem Leben des Menschen noch sein werde. Die Annahme der

Menge, die Seele möchte beim Tode des Menschen sich auflösen und dadurch dem Untergang anheimfallen, bleibe bestehen (p. 77 B).

Diese Einwendung sucht Sokrates durch den Hinweis auf die erste Erörterung vom Kreislaufe der Gegensätze zu beseitigen. Wenn nämlich das Leben aus dem Tode entstehen soll, so muß die Seele nach dem Tode des Menschen notwendig noch fortdauern, sonst kann sie nicht in das Leben zurückkehren. Um aber seinen Hörern volle Gewißheit zu gewähren, will er durch einen besondern Beweis darlegen, daß die Seele im Tode nicht untergeht (p. 78 B).

c) Der metaphysische Beweis (St. p. 78 B bis 80 D).

1. Beweisführung. Sokrates beginnt: Um die Frage zu beantworten, ob die Seele sich beim Tode auflöse oder nicht, bedarf es der Untersuchung, ob sie sich vermöge ihrer Natur tatsächlich auflösen kann. Auflösbar ist alles Zusammengesetzte, unauflösbar das Einfache. Das Zusammengesetzte ist veränderlich, das Nichtzusammengesetzte, das Einfache, ist unveränderlich. Unveränderlich und sich stets gleichbleibend sind die Ideen, die Sinnesdinge aber sind einem beständigen Wechsel unterworfen. Die Ideen sind unsichtbar, die Erscheinungen der Welt hingegen sichtbar (p. 79 A).

Unsichtbar nun ist die Seele, sichtbar der Leib. Also ist die Seele den Ideen verwandt (p. 79 C).

Ferner: Bedient sich die Seele bei ihrem Forschen des Körpers, so wird sie durch diesen in die Welt des Sinnlichen herabgezogen und vom Taumel erfaßt. Gibt sie sich aber, frei von jeder Einwirkung des Körpers, der Betrachtung der Dinge hin, so schwingt sie sich zum Reinen, Unsterblichen, den Ideen empor, fühlt sich mit ihnen verwandt und findet dort Ruhe (p. 79 E).

Endlich beherrscht die Seele den Leib. Herrschen gebührt aber dem Göttlichen, Gehorchen dem Sterblichen. Wenn nun die Seele sich dem Göttlichen, Einfachen und Unauflösbaren, der Körper dagegen dem Sterblichen, Zusammengesetzten und Auflösbaren verwandt zeigt, der Körper aber nach dem Tode des Menschen nahezu unsterblich ist, sollte da die Seele beim Tode sich auflösen und vergehen können? (p. 80 E.)

2. Ethische Folgerung (p. 80 E bis 84 B). Weit entfernt also, daß die Seele im Tode wie ein Hauch verweht wird, gelangt sie vielmehr zu dem ihr Verwandten, dem Göttlichen und Unsterblichen, wo sie ewig im Kreise der Götter wohnen wird, frei von aller Drangsal. Zum Reinen und Göttlichen gelangt aber nur die Seele dessen, der sich während seines Lebens zu reinigen gesucht hat von dem Einflusse des Körpers, nur die Seele des wahren Philosophen (p. 80 E bis 81 A).

Wer sich aber hinreißen ließ von den Begierden des Leibes, und das Sinnliche allein für wahr hielt, dessen Seele wird nach dem Tode, noch mit Körperlichem behaftet, wieder in das Irdische zurücksinken (p. 81 E).

Hier wird sie unruhig umherirren, bis sie wieder in einen Leib einziehen muß und zwar in einen ihren früheren Leidenschaften entsprechenden Tierleib. Wer nur die bürgerliche Tugend gemäß der Gewohnheit geübt hat, kann auch in einen Menschenleib gelangen (p. 82 B).

Auf die Seligkeit darf also nur hoffen, wer sich während seines Lebens rein hielt von des Leibes Lüsten und im Sterben sich übte. Aus Sorge für das künftige Leben denkt daher der Philosoph allein an seine Reinigung, löst seine Seele von den Begierden des Leibes und gibt sich ganz der Philosophie hin, die ihn vor Täuschung und

Sinnestrug bewahrt und zur Wahrheit führt. Daher wird er auch allein zu den Göttern gelangen, wo er, frei von jeglichem Übel, ewig glückselig sein wird (p. 84 B).

Erste Unterbrechung des philosophischen Gespräches (St. p. 84 C bis 85 D).

Nach dem letzten Beweise herrschte im Gefängnisse anhaltende Stille, die nur durch ein leises Zwiegespräch zwischen Simmias und Kebes unterbrochen wurde. Sokrates vermutet darin ein Bedenken wegen seiner Ausführungen und fordert daher zu unverhohlener Aussprache auf, zumal die Beweise einer genauen Prüfung nicht standhalten dürften[1] (p. 85 D).

II. Einwendungen (St. p. 85 E bis 88 B).

a) Einwand des Simmias.

Das Verhältnis, wendet Simmias ein, das die Seele zum Körper einnimmt, und ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen und Unsterblichen paßt genau auch auf die Lyra und ihre Harmonie. Auch die Harmonie ist unsichtbar, unkörperlich, göttlich, die Lyra aber sichtbar, körperlich, zusammengesetzt, irdisch. Niemand wird aber glauben, daß die Harmonie noch fortbesteht, wenn die Lyra zerbrochen ist, vielmehr werden die Teile der Lyra noch lange fortbestehen, wenn die Harmonie schon längst untergegangen ist. Ebenso kann nun die Seele nach Auflösung des Körpers zugrunde gehen, während die Körperelemente noch eine Zeitlang fortbestehen; denn, wie allgemein angenommen wird, ist die Seele das Produkt der Spannung und Mischung der Körperelemente (p. 86 D).

b) Einwand des Kebes.

Kebes hält die Seele zwar nicht für die Harmonie des Körpers, gibt daher auch ihr Dasein vor der Geburt zu

[1] *πολλὰς γὰρ δὴ ἔτι ἔχει ὑποψίας καὶ ἀντιλογίας, εἴ γε δή τις αὐτὰ μέλλει ἱκανῶς διεξιέναι* (p. 84 C).

und ihr Überdauern des Körpers, aber daraus folge durchaus nicht, daß sie nie untergehe. Wie ein Weber, sagt er, viele Gewänder webt und verbraucht, das letzte Gewand aber ihn überdauert, obgleich ein Gewand schwächer ist als ein Mensch, ebenso kann auch die Seele viele Körper aufweben und überdauern, aber eben dadurch ihre Kraft allmählich verlieren und schließlich in einem Körper zugrunde gehen, dessen Teile aber können noch eine Zeit fortbestehen. Daher darf man gar nicht froher Hoffnung dem Tode entgegensehen; denn vielleicht bringt gerade der jetzige Leib der Seele den Untergang (p. 88 B).

c) Zweite Unterbrechung des philosophischen Gespräches (St. p. 88 C bis 91 C).

Durch die beiden Einwände werden die Zuhörer in ihrem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele tief erschüttert. Sie waren bereits fest überzeugt von der ewigen Fortdauer der Seele, und jetzt wurde die Beweiskraft der Erörterungen völlig vernichtet. Besonders schloß die Wesensgleichheit der Seele mit der Harmonie jede Möglichkeit an Unsterblichkeit aus. Durfte man überhaupt noch irgend welchen Darlegungen glauben, wenn eine so überzeugende Beweisführung sich als unhaltbar erwies? (p. 88 E.)

Sokrates dagegen hatte mit Ruhe und voll Zuversicht auf seine innere Überzeugung die Einwendungen angehört. In seiner sanften, heitern Art weiß er das erschütterte Vertrauen zu den Darlegungen aufzurichten und zu neuem Mut im Forschen anzuspornen. Er warnt vor dem verwerflichen Forschungshaß, dem Feinde aller Wahrheit. Wie der Menschenhaß, so habe auch jener im blinden Vertrauen auf andere und in der eigenen Unwissenheit seinen Grund. Mit Methode müsse man vorgehen und bei vorhandenen

Zweifeln solle das Forschen nach Wahrheit mit erneuter Kraft einsetzen (p. 91 C).

III. Hauptbeweis.

a) Grundlegender Teil (St. p. 91 C bis 102 A).

1. Widerlegung des Simmias (St. p. 91 C bis 95 A).

Unerschüttert durch die Einwände bleibt der Satz: Lernen ist Erinnerung. Dies wird von Simmias wie Kebes zugestanden. Sokrates führt jetzt aus: Wenn Lernen Erinnerung ist, so hat die Seele schon vor diesem Leben existiert. Als Harmonie des Leibes kann aber die Seele nicht vor dem Körper gewesen sein; denn die Harmonie geht aus der Zusammensetzung der Teile hervor, kann daher nicht vor den Teilen schon bestehen. Es gibt also nur eine Möglichkeit: Entweder ist Lernen Erinnerung, dann besteht die Seele vor dem Körper, oder die Seele ist Harmonie, dann existiert sie nicht vor dem Körper. Der erste Satz aber ist bewiesen und zugegeben. Also ist die Seele keine Harmonie (p. 92 C).

Sodann entspricht jede Harmonie ihrer Zusammensetzung. Eine bessere Zusammensetzung der Komponenten gibt mehr, eine geringere, weniger Harmonie. Bei der Seele gibt es aber kein Mehr und auch kein Weniger; jede Seele ist in gleicher Weise Seele, kann also auch nicht Harmonie sein (p. 93 B).

Ferner finden sich in der Seele Tugend und Laster. Wer nun die Seele für eine Harmonie hält, muß die Tugend als eine zweite Harmonie, das Laster als eine Disharmonie in der Harmonie, d. i. in der Seele, annehmen. Jede Seele ist aber gleichmäßig mit jeder andern, also müßte jede Harmonie sein, sie dürfte daher keine Disharmonie enthalten, folglich müßten alle Seelen harmonisch

d. h. tugendhaft sein. Dagegen spricht aber die Erfahrung (p. 94 B).

Endlich beherrscht die Seele den Leib und widersetzt sich seinen Neigungen und Lüsten. Die Harmonie kann aber nicht herrschen, sondern ist abhängig von ihren bestimmenden Teilen. Die Seele kann also unmöglich Harmonie sein (p. 95 A.)

2. Rechtfertigung der Grundlage d. i. der Ideenlehre (St. p. 95 A bis 102 A).

Der Einwand des Kebes, die Seele könne zwar den Körper überdauern, aber doch einmal vergehen, verlangt eine Untersuchung über die Ursachen von Entstehen und Vergehen. Sokrates gibt seinen eigenen Entwicklungsgang bei dem Forschen nach diesen Gründen wieder. In seiner Jugend habe er mit Eifer nach den Ursachen der Dinge geforscht und die Lösung bei der Naturphilosophie zu finden gemeint, sei aber in solche Widersprüche geraten, daß er auch die bereits für sicher angenommenen Gründe wieder verwerfen mußte (p. 97 B).

Darauf habe er sich zu Anaxagoras gewandt. In seinem Buche lehrte er nämlich, daß der Geist alles nach dem Besten ordne. Dieser Gedanke schien ihm die wahre Ursache zu enthalten. Als er aber das Buch las, fand er jenen Satz wohl ausgesprochen, aber nicht ausgeführt, sondern statt des ordnenden Geistes war die stoffliche Erklärung der Naturphilosophen gesetzt worden (p. 99 D).

Daher habe er sich auch von Anaxagoras abgewandt und seinen eigenen Weg eingeschlagen, angeregt durch den bei Anaxagoras gefundenen Gedanken. Er habe erkannt, daß die wahre Ursache der Dinge nicht in deren äußeren Erscheinungen, sondern in ihren Begriffen zu suchen sei. Wenn ihm Kebes das Sein solcher unveränderlicher Begriffe oder Ideen zugebe, so hoffe er den wahren Grund der Dinge nachweisen zu können und damit auch die Ursache für die Unvergänglichkeit der Seele (p. 100 C).

Die Ursache, erörtert Sokrates, weshalb ein Ding diese oder jene Daseinsweise zeigt, ist seine Teilnahme an einer bestimmten Idee. So ist etwas schön, nicht etwa, weil es eine schöne Farbe hat, sondern weil es an der Idee des Schönen teilnimmt. Ist einer um den Kopf größer als der andere, so ist nicht der Kopf Ursache der Größe, denn dieser ist ja klein, sondern, weil er an der Idee des Großen teil hat, und so ist es auch bei allen andern Dingen. Die Teilnahme an den Ideen muß man also für die wahre Ursache der Dinge halten. Diese Annahme muß aber in allen ihren Voraussetzungen und Folgerungen entwickelt werden, ob ihre Zulässigkeit und Notwendigkeit sich bewähre. Von dem niederen Begriff hat man dann immer weiter aufzusteigen, bis man zum Höchsten und damit zu einer vollgültigen Ursache gelangt ist (p. 101 C bis 102 A).

Diese Erörterungen wurden von Simmias und auch von Kebes als durchaus folgerichtig anerkannt (p. 102 A).

b) Eigentliche Beweisführung (St. p. 102 A bis 107 B).

Auf dieser sichern, anerkannten Grundlage kann nun Sokrates seinen Beweis aufbauen. Die bisherige Untersuchung ergab also ein wirkliches Sein der Ideen und die Teilnahme aller Dinge an diesen Ideen.

Ein Begriff nun, fährt Sokrates weiter, kann nie den ihm entgegengesetzten aufnehmen. Naht sich einer Idee ihr Gegensatz, so muß diese zurückweichen oder zugrunde gehen. Nähert sich also die Kleinheit der Größe, so weicht die Größe zurück oder geht unter (p. 103 A).

Dieser Satz ist aber nicht zu verwechseln mit dem früheren[1]: Das Entgegengesetzte wird aus dem Entgegengesetzten. Dort sind Dinge, Subjekte gemeint, die verschiedenartige Eigenschaften annehmen können, deren Substrat aber dasselbe bleibt; hier aber handelt es sich um reine Begriffe, die unveränderlich sind und daher ihr Gegenteil nicht zulassen können (p. 103 C).

Was nun von den entgegengesetzten Begriffen gilt, hat auch Geltung von den Dingen. Auch sie nehmen den Gegensatz des ihr Wesen ausmachenden Begriffes nicht auf, denn sobald sie diesen Gegensatz aufnehmen, verlieren sie ihr Wesen und hören damit auf zu existieren. So ist der Begriff des Feuers Wärme, der des Schnees Kälte; ohne Wärme ist kein Feuer, ohne Kälte kein Schnee denkbar. Daher wird das Feuer nie den Gegensatz seines ihm innewohnenden Begriffes, die Kälte, aufnehmen; sonst würde es eben aufhören, Feuer zu sein. Aus demselben Grunde wird der Schnee nie die Wärme aufnehmen. Dies gilt auch von allen andern Begriffen (p. 105 B).

Das Wesen der Seele nun bildet der Begriff des Lebens; ohne Leben ist die Seele nicht denkbar. Die Idee des Lebens aber schließt ihren Gegensatz, den Tod, aus. Also läßt auch die Seele den Tod nicht zu, entweder entweicht sie oder geht unter. Wie nun das, was die Gerechtigkeit nicht aufnehmen kann, ungerecht ist, so ist auch das, was den Tod oder das Sterben nicht zuläßt, unsterblich. Also ist die Seele unsterblich (p. 105 E).

Das Unsterbliche ist aber auch unvergänglich. Daher ist auch die Seele, weil unsterblich, unvergänglich, d. h. unzerstörbar. Die Seele kann also, wenn ihr Gegensatz,

[1] p. 70 C bis 71 B.

der Tod an sie herantritt, nicht untergehen, sie wird vielmehr unversehrt entweichen; folglich kann die Seele nicht vernichtet werden (p. 107 B).

C. (Schluß). Die Vergeltung im Jenseits.

a) Wanderung in die Unterwelt (St. p. 107 B bis 108 C).

Weil also feststeht, daß die Seele in der Tat unsterblich ist, so ergibt sich für uns die notwendige Folge, daß wir uns ihrer mit allem Eifer annehmen und ihr eine sorgfältige Erziehung angedeihen lassen müssen; denn nach ihrer Bildung allein richtet sich ihr Zustand nach dem Tode. Entweder harrt ihrer herrlicher Lohn oder aber furchtbare Strafe (p. 107 B bis D).

Sobald nämlich die Seele vom Leibe scheidet, führt sie ihr Dämon in den Hades, wo jede Seele gemäß ihres Lebens gerichtet und an ihren Bestimmungsort überführt wird. Die gute Seele wird ihrem Führer gerne in die Unterwelt folgen, wo sie die Götter ihrem Lohne zuführen werden. Die böse Seele dagegen wird sich sträuben und am Irdischen haften bleiben; aber schließlich wird sie mit Gewalt in den Hades geschleppt und wird dort ruhelos umherirren, bis auch ihr der verdiente Platz zugewiesen wird (p. 107 D bis 108 D).

b) Beschreibung der Erde (St. p. 108 D bis 113 C).

1. Ihr Äußeres (p. 108 D bis 111 C).

Der Vergeltungsort für die Seelen ist die Erde. Sie ruht infolge ihres Gleichgewichtes schwebend in der Mitte des Himmels. Ihre Oberfläche zeigt viele Höhlen und Abgründe, in welche der Bodensatz des Äthers: Wasser, Nebel und Luft abfließt. In einem solchen Abgrunde wohnen wir, befinden uns also nicht, wie wir meinen, auf

der Erdoberfläche. Die Sonne und die Gestirne schauen wir nur getrübt, wie man sie etwa auf dem Meeresgrunde sieht. Das Mittelmeer ist nur ein Sumpf (p. 110 B).

Die wirkliche Oberfläche der Erde dagegen erscheint wie ein aus zwölf Lederstücken zusammengesetzter Ball, herrlich glänzend. Die Berge sind von kostbaren Edelsteinen. An Stelle des Wassers ist dort Luft, die Luft aber Äther. Die Jahreszeiten sind so mild, daß die Menschen ohne alle Krankheiten leben. Die Sonne und die Gestirne schauen sie in ihrer wahren Pracht und sie dürfen im Kreise der unsterblichen Götter leben (p. 111 C).

2. Ihr Inneres (p. 111 C bis 113 C).

Das Erdinnere ist von tiefen Spalten und Klüften durchzogen, die untereinander in Verbindung stehen, und durch die das Wasser auf die Erdoberfläche und wieder in die Mitte zurückfließt. Die größte Kluft zieht sich durch das ganze Erdinnere und heißt Tartaros. In ihn münden alle Ströme und aus ihm fließen sie wieder heraus. Weil er keinen Grund hat, so wogt das Wasser unter gewaltigem Tosen auf und nieder, sich durch sein eigenes Gleichgewicht haltend. Durch dieses Wogen und dem dadurch bewirkten Luftdrucke wird das Wasser auf der einen Hälfte in die Erdspalten hineingepreßt und zugleich von der andern Hälfte wieder eingesogen (p. 112 E).

Unter den vielen Strömen, die sich aus dem Tartaros ergießen, sind vier die gewaltigsten. Der größte umfließt das äußerste Ende der Erde und heißt Okeanos. Ihm gegenüber fließt der Acheron und bildet unter der Erde den acherusischen See. Zwischen beiden strömt der Pyriphlegeton hervor, wälzt sich unweit seines Ausflusses durch eine feuerflammende Gegend, bildet einen See, verläßt ihn wieder

und umfließt voll Schlamm und Feuer die Erde in mehreren Windungen. Die feuerspeienden Berge sind seine Ausbrüche. Der vierte endlich, der Styx, verläßt dem Pyriphlegeton gegenüber den Tartaros, durchströmt nach Bildung des stygischen Sees wilde und furchtbare Gegenden und kehrt wieder in den Tartaros zurück. Bei den Dichtern heißt er Kokyt (p. 113 C).

c) Lohn und Strafe (St. p. 113 D bis 114 B).

1. Die Ungereinigten (St. p. 113 D bis 114 B).

Der Tartaros und die Hauptströme dienen als Läuterungs- und Bestrafungsort für die verstorbenen Seelen. Nachdem diese im Hades ihr Urteil vom Totenrichter vernommen haben, werden sie ihrer Bestimmung übergeben. Die nur mit geringen Vergehen behafteten Seelen büßen ihre Schuld im acherusischen See (p. 113 E).

Die unheilbaren Verbrecher dagegen werden auf ewig dem Tartaros überantwortet (p. 113 E).

Die schweren, aber noch heilbaren Verbrecher endlich werden auf ein Jahr in den Tartaros gebannt. Dann schleudert sie die Woge je nach ihren Freveln in den Feuerstrom des Pyriphlegeton oder in den Kokyt. Sie gelangen hierauf an den acherusischen See, wo sie diejenigen, an denen sie frevelten, um Verzeihung anflehen. Erhalten sie diese, so dürfen sie ebenfalls in den acherusischen See steigen; wird sie abgeschlagen, so werden sie abermals auf ein Jahr in den Tartaros geworfen (p. 114 B).

2. Die Gereinigten (St. p. 114 B bis 115 A).

Wer aber seine Seele auf Erden geläutert hat, gelangt zu den seligen Wohnungen der Götter auf die Erdober-

fläche, wo er in ewiger Freude mit den Göttern vereint die Seligkeit genießt (p. 114 B).

Daher soll unsere einzige Sorge darauf gerichtet sein, die Seele zu reinigen von den schädlichen Einwirkungen des Körpers und unsere ganze Kraft einzusetzen zur Erreichung der wahren Weisheit, denn groß ist die Hoffnung und überaus herrlich der Lohn (p. 115 A).

Schluß.

A. Ausgang (St. p. 115 A bis 118).

Sokrates weiß auf die Anfrage des Kriton den Freunden nur den einen Auftrag zu geben, im Hinblick auf die folgenschweren Entscheidungen nach dem Tode doch ja für die Seele zu sorgen. Dem Kriton überläßt er es, seinen Körper der Sitte gemäß zu bestatten, fügt aber scherzhaft bei, er möge nicht etwa meinen, er bestatte Sokrates; denn dieser sei dann bei den Göttern (p. 115 E).

Nach diesen Worten nimmt er noch ein Bad, um den Frauen die Reinigung des Leichnams zu ersparen. Sodann verabschiedet er sich von seinem Weib und seinen Kindern und läßt darauf das Gift durch den Gerichtsdiener bereiten, der von der milden Gesinnung des Sokrates sehr gerührt ist. Ein Hinauszögern des Todes auf die Bitte Kritons verschmäht er als inkonsequent mit seinen Ausführungen (p. 117 A).

Der Diener bringt den Gifttrank. Sokrates spendet davon noch den Göttern, setzt den Becher bestimmt an und leert ihn ruhig und gefaßt. Die Freunde brechen in heftiges Weinen aus, Sokrates verweist es ihnen. Als das Gift

zu wirken beginnt, legt er sich nieder. Der Tod schleicht von den Füßen zum Herz hinan. Noch einmal schlägt er die Augen auf und beauftragt Kriton, dem Asklepius den gebührenden Hahn zu opfern, dann bricht sein Auge.

B. Epilog.

So starb der beste, verständigste und gerechteste Mann (118).

Zweites Kapitel.

Begründung der Gliederung.

Einleitung.

A. Vorgespräch.

Die beiden ersten Kapitel bilden ein Zwiegespräch zwischen Phädon und Echekrates von Phlius. In kurzen Strichen skizziert uns Plato in lebhaftem Wechsel von Frage und Antwort die Geschehnisse, die dem Dialoge vorangehen. Wir hören von Prozeß, Verurteilung zum Giftbecher und Aufschub der Hinrichtung durch ein seltsames Geschick. Der Held des Gespräches muß ein Liebling Apollos sein; denn der merkwürdige Aufschub durch die Festfeier des Gottes legt beredtes Zeugnis dafür ab. Unsere Zuneigung für Sokrates ist hervorgerufen, unser Interesse geweckt, unsere ganze Aufmerksamkeit der Erzählung zugewandt. Voll Spannung wünschen wir mit Echekrates zu hören, was der Mann vor seinem Tode noch sprach, und wie er starb.

Auffallend bei den so kurzen Andeutungen über die Verurteilung des Sokrates dürfte die ausführliche Schilderung des Opferzuges sein. Sicherlich darf dieser Vorgang bei jedem Attiker, wenn nicht gar bei jedem Griechen als bekannt vorausgesetzt werden. Da aber eine spätere Stelle [1]

[1] 61 A.B. (Phädon); vgl. Rettig a. a. O. S. 8.

nur durch einen solchen Aufschub ihre Erklärung und Glaubwürdigkeit findet, so war diese Ausführlichkeit notwendig.

Das zweite Kapitel versetzt uns sodann in die moralische Stimmung, welche die Freude des Sokrates umfing, als sie am Todestage des Meisters im Gefängnisse zu dessen Füßen seinen erhabenen Lehren lauschten. Das Zusammensein mit ihrem geliebten Lehrer erfüllt den Kreis der Schüler mit inniger Freude; darein mischt sich aber bitterer Schmerz über dessen bevorstehenden Heimgang und seinen unersetzlichen Verlust. Ihn selbst brauchen sie ja nicht zu betrauern; denn wer sollte den Mann bemitleiden, der im Tode das ersehnte Glück zu finden hofft?

Jene unbeschreibliche Mischung von Freude und Trauer, jener Wechsel von Todesbetrübnis und Auferstehungsjubel, der den ganzen Dialog durchklingt, ergreift auch uns und macht uns empfänglich, die folgenden Gespräche in ihrem vollen Gehalte zu erfassen und die Wahrheiten des großen Weisen gläubig aufzunehmen.

Die beiden Eingangskapitel führen also den Leser in den Gang der Ereignisse und die entsprechende Stimmung ein. Plato hat diesen einleitenden Teil auch durch die äußere Form deutlich unterschieden. Es ist ein Gespräch, direkt geführt zwischen Echekrates und Phädon, von jenem durch häufiges Fragen unterbrochen, während der ganze übrige Dialog ein von Phädon wiedererzähltes Gespräch bildet. So haben wir einen Vordialog, der die dramatische Kraft und Lebendigkeit besonders zur Geltung bringt. Ihm entspricht als Abschluß des Phädon ein kurzer Epilog, so daß der Hauptdialog von einem Nebendialog in trefflicher Anordnung umrahmt wird.

In diesem einleitenden Teile bleibt der eigentliche Inhalt noch vollständig unberührt. Trotz wiederholter Auf-

forderung des Echekrates, doch zu erzählen, was Sokrates vor seinem Tode gesprochen hat, entspricht Phädon seiner Bitte nicht, sondern verliert sich immer in Berichten anderer Art. Erst, als Echekrates zum drittenmale frägt: *τίνες ἦσαν οἱ λόγοι;* willfahrt er der Bitte mit den Worten: Ich will dir nun von Anfang an alles genau erzählen (p. 59 D). Damit setzt er den weitern Fragen des Echekrates ein Ende. Es ist also ein Einschnitt zu machen, wo der zusammenhängende Bericht beginnt, was Sokrates tat, sprach und wie er starb.

Stallbaum dagegen und Glogau lassen den Anfang des eigentlichen Dialogs erst da beginnen, wo sich Sokrates auf seinem Lager erhebt und die Bemerkung macht über die angenehme Empfindung, die durch das Reiben seines Beines entsteht. Da aber das Reden und Handeln des Sokrates an dessen Todestag Gegenstand des Dialogs sein soll, so muß auch der Anfang von Kapitel III dazu gerechnet werden. Dort hebt die Schilderung des letzten Tages mit der ersten Frühe an, dem Eintritt der Freunde in das Gefängnis, wo sie Sokrates mit seinem Weib und seinen Kindern finden und dieser Kriton gleich bittet, seine Angehörigen nach Hause bringen zu lassen. Offenbar gehört dies doch schon zum Reden und Tun des Sokrates; und wie die Erzählung des Dialogs mit dem Ende des Tages, dem Sonnenuntergang, schließt[1], so wird man ihn auch schon mit dem frühen Morgen und dem Eintritte der Freunde in den Kerker beginnen lassen.

[1] *τί γὰρ ἄν τις καὶ ποιοῖ ἄλλο ἐν τῷ μέχρι ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ*; (61 E).

B. Einführungsgespräche.

Der Eröffnungsakt führt uns auf ganz ungezwungene Weise in das Drama, das sich vor uns entwickeln soll und in die demselben angemessene tragische Stimmung ein[1]. Wir treten am Tage der Hinrichtung in aller Frühe mit Sokrates' Freunden in das Gefängnis. Dort erblicken wir auf seinem Lager den soeben von den Fesseln befreiten Greis, dessen heiteres Antlitz sich freundlich abhebt von dem düstern Dämmer des Kerkers.

Bei dem Eintritte seiner treuen Anhänger setzt sich Sokrates in seinem Bette auf, und die durch die Fesseln schmerzhaften Stellen reibend macht er die feine Bemerkung über das eigenartige Verhältnis von Lust und Schmerz, jene Bemerkung, durch die er unter der Hülle des Symbols auf den ersten Unsterblichkeitsbeweis hindeutet, wo Entstehen und Vergehen in ewigem Kreislaufe sich folgend einander bedingend erfordern, und weiterhin auf den letzten Beweis der Unsterblichkeit hinweist, nach welchem jeder Begriff seinen Gegensatz involviert, diese Gegensätze aber nie zu gleicher Zeit in demselben Subjekte gemeinsam auftreten können. Dieser Gegensatz ist ein Grundzug unseres Dialogs und tritt besonders in dem Dualismus von Leib und Seele, von Körper und Geist stark hervor. Wie nun der Druck der Fesseln dem Körper die wiedererhaltene Freiheit um so angenehmer macht, so wird auch die Seele durch ihre Befreiung aus dem drückenden Erdendasein in selige Wonne versetzt werden und wir schließen uns Ast[2] an, wenn er sagt, des Sokrates Erlösung aus dem Gefängnisse sei ein Vorbild von der Befreiung der Seele vom Körper (dem Kerker des Geistes), und die Lust, die er, von

[1] Schmidt a. a. O. S. 253. [2] A. a. O. S. 156.

den Fesseln befreit, empfinde, ein Vorgefühl von der Seligkeit des Todes.

Das eigene Verhältnis von Schmerz und Freude veranlaßt dann die Bemerkung über den Fabeldichter Äsop, dessen Name seinerseits den Kebes an den Auftrag des Dichters Euenos erinnert. Sokrates gibt auf die Frage, warum er jetzt auf einmal anfange zu dichten, Aufschluß und damit zugleich die Erklärung für den ausführlichen Bericht über den Opferzug nach Delos[1]. Weil er nämlich der Verzögerung seines Todes durch jenen Festzug eine solche Bedeutung beilegt, so bedürfen die nähern Umstände auch einer einläßlichern Darlegung. Zugleich zeigt die Auslegung des Sokrates, wie sehr er sich als Schutzbefohlener Apollos fühlt wegen des eifrigen Dienstes in der dem Gotte geweihten Kunst. Damit haben wir aber auch den Beweggrund für die selbstbewußte Äußerung des Sokrates in p. 85 B, wo er prophetisch verkündet, er fühle sich ebenso als Diener und Seher des weissagenden Apollo, wie man es auch den Schwänen einräumt, weil sie jenem Gotte geheiligt seien.

Den Grund für sein spätes Dichten läßt also Sokrates dem Euenos überbringen und schließt daran die Aufforderung, er möge ihm bald im Tode nachfolgen, aber ohne Selbstmord zu begehen. Nach diesen Worten stellt er die Beine auf die Erde und so sitzend spricht er das übrige.

Auf Veranlassung des Kebes beginnt er nun mit dem Nachweis, daß man sich nicht selber töten dürfe, überhaupt könne er in seiner jetzigen Lage nichts besseres tun bis Sonnenuntergang, als von der Übersiedelung in das Jenseits zu sprechen und dessen vermutlicher Beschaffenheit.

[1] Siehe oben S. 30.

Mit diesen Schlußworten hat Sokrates den Inhalt des Dialogs formuliert. Allerdings ist dabei noch kein spezielles Thema angegeben, aber für die Einteilung des Dialogs ergibt sich, daß der vorangehende Teil hier seinen Abschluß findet. Bisher ist das Gespräch in echt sokratischer Weise ungezwungen und natürlich aus der Situation herausgewachsen und hat sich weitergesponnen, ohne daß etwas Bestimmtes ins Auge gefaßt worden ist. Hier wird nun ein bestimmter Stoff zum Gegenstand der Unterhaltung gemacht, womit der ganze Tag ausgefüllt werden soll.

Während wir demnach im folgenden den Beginn des eigentlichen Inhalts zu erwarten haben, ist das Vorhergehende als Vorgespräch zu betrachten, das den Zweck verfolgt, auf das Thema hinzuführen und, wie schon gezeigt, symbolisierend auf dessen Inhalt hinzudeuten.

Die Absonderung der Gruppe vorbereitender Gespräche von dem Dialoge wird von Plato sowohl durch den Wechsel der Situation als auch mit bestimmten Worten angezeigt. Zu Beginn jener Gespräche heißt es nämlich: Sokrates aber richtete sich von seinem Lager auf, krümmte das Bein, rieb es mit der Hand und es reibend sprach er ... usw. (p. 60 B); am Schlusse jener Gespräche aber: Bei diesen Worten stellte er die Beine auf die Erde (p. 61 D). Wie also der Unwichtigkeit der Unterhaltung entsprechend die Haltung eine lässige ist, so ändert sich diese auch mit dem Ernste des Gesprächs. Es soll jetzt bis Sonnenuntergang die Wanderung in das Jenseits Gegenstand der Unterredung sein. Wo immer also der Eingang des Phädon abzuschließen ist, über den Anfang dieser Unterredung darf er nicht hinausverlegt werden.

Am Schlusse des Eingangs hat Sokrates also die beiden Sätze aufgestellt: 1. Der Philosoph stirbt gern; 2. er darf

aber nicht Hand an sich legen. Die letzte Forderung kann Kebes bei der Geltung der ersten Behauptung nicht begreifen. Aus der Erklärung aber, wir hätten als Schützlinge und Eigentum der Götter kein Recht, uns aus eigener Willkür ihnen zu entziehen, folgert Kebes, daß wir daher auch nicht nach dem Tode streben sollen, da wir dann jenes Schutzes verlustig gingen. Sokrates beseitigt aber diesen Vorwand mit dem Hinweis, daß auch nach dem Tode die Seele bei guten Göttern, vielleicht auch bei bessern Menschen sei, daß aber der eigentliche Grund der Freude am Sterben in der Erlangung eines hohen Gutes liege.

Der Philosoph gelangt also nach dem Tode in den Besitz eines großen Gutes. Dies ist das Ergebnis der eben stattgefundenen Erörterung, ist zugleich aber auch die Begründung jenes Satzes: der Philosoph stirbt gern. Naturgemäß hätten wir erwarten sollen, daß sich die Begründung sofort anschlösse an die Behauptung, der Philosoph strebe nach dem Tode. Statt dessen wird aber das Verbot des Selbstmordes angefügt. Die Durchführung dieser sittlich-religiösen Frage ist aber so geschickt vollzogen, daß sich eben jene gleich erwartete Begründung des zuerst aufgestellten Satzes als Ergebnis herausstellt. Beide Sätze: „Der Philosoph stirbt gern" und dessen aus der sittlich-religiösen Betrachtung resultierende Begründung faßt nun Sokrates zusammen und stellt sich die Aufgabe, die Richtigkeit dieser beiden Sätze nachweisen zu wollen. Zwar hat Plato bei der Formulierung dieser Beweissätze sie nicht im Verhältnis von Grund und Folge zueinander gesetzt, sondern parataktisch mit einander verbunden, jedoch liegt bei der Ausführung dies Verhältnis tatsächlich vor. Das Streben des Philosophen muß doch einen Zweck haben, und dieser ist eben die Erreichung jener Güter, die nur der Schlüssel des Todes zugänglich macht.

Die Stellung der Untersuchung über die Verwerflichkeit des Selbstmordes zwischen den beiden Sätzen, die sich zueinander verhalten wie Grund und Folge, ergibt denn auch die Stellung, die wir ihr im Dialoge anzuweisen haben. Jene Untersuchung ist als Übergang von den Vorgesprächen zu dem Hauptgespräche aufzufassen, ist also diesem noch nicht beizuzählen.

Dafür, daß nämlich das Hauptgespräch erst mit dem Beweise für die Sehnsucht des Philosophen und seines Lohnes nach dem Tode beginnt, spricht wohl auch die Szene mit dem Gerichtsdiener kurz vor der Beweisführung, der Sokrates vor zu vielem Sprechen warnen will, denn sonst könne das Gift das erste- oder zweitemal seine Wirkung verfehlen. Plato will diese Störung wohl noch eintreten lassen, bevor die zusammenhängende Erörterung beginnt, um aber dann jede Unterbrechung zu vermeiden, zugleich aber auch, um den Zuhörern vorher noch Gelegenheit zu geben, sich zu sammeln, damit sie mit voller Aufmerksamkeit den Worten ihres lieben Meisters lauschen können. Denn hätte es sonst einen Sinn, Sokrates vor zu vielem Reden zu warnen, wo er doch eigentlich erst beginnen will? Allerdings zeigt diese Störung Sokrates auch im schönsten Lichte, da er sich durch keine Todesqual abschrecken läßt, seine himmlischen Lehren andern mitzuteilen, in der Absicht, sie zum höchsten Glücke zu führen. Es wird also wohl vollständig im Sinne Platos sein, jene Unterbrechung als Grenze zwischen Übergang und Hauptteil anzunehmen.

Hauptteil.

A. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Vorbemerkung.

Das Hauptgespräch besteht aus zwei Teilen, aus einer Reihe von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele und aus drei ethischen Betrachtungen, welche die Unsterblichkeitsbeweise einleiten, durchbrechen und beschließen, die Beweise also gleichsam wie den Kern einer Frucht einhüllen. Die Unsterblichkeitsbeweise mit den ethischen Betrachtungen bilden den Kern des Dialogs, während der Gesamtbericht des Phädon über Reden, Tun und Tod des Sokrates als der äußere oder weitere Dialog aufgefaßt werden kann.

Über den inneren Dialog sind die Erklärer sehr geteilter Meinung. Drei Hauptfragen stehen im Vordergrunde:

1. Die Frage nach der Anzahl der Beweise;
2. die Frage nach dem Verhältnis der ethischen Betrachtungen zu den Beweisen;
3. die Frage nach dem Grundgedanken des Phädon.

Da sich nach der Lösung dieser Fragen, wenigstens der beiden ersten, die Gliederung des Hauptteiles richtet, so wird die Erörterung dieser Fragen auch den Inhalt der folgenden Untersuchungen ausmachen. Daraus ergibt sich dann die dritte Frage gleichsam von selbst.

I. Die Beweiskraft der einzelnen Beweisführungen.

Nachdem Sokrates durch die erste ethische Betrachtung gezeigt hat, wie der Philosoph im Streben nach Einsicht

die Seele von den Banden des Körper loszulösen sucht, diese Trennung aber erst durch den Tod völlig erreicht wird, und dann erst der Philosoph sein erstrebtes Gut vollständig erlangt, wendet Kebes ein: Das Streben des Philosophen hat nur einen Sinn unter der Voraussetzung, daß die Seele unsterblich ist, aber allgemein herrscht die Ansicht, beim Tode des Menschen vergehe sie wie Rauch. Wenn dem aber nicht so sei, sondern die Seele nach dem Tode des Menschen noch fortlebe mit Kraft und Einsicht, so müsse dafür der Beweis erbracht werden. Dazu ist Sokrates bereit.

Ausgehend von einer alten Lehre stützt er seine Argumentation zunächst auf das kosmologische Gesetz des Überganges, auf die Lehre des Heraklit, wonach alles Dasein sich in fortwährendem Fluß, in einem ewigen Kreislauf seiner entgegengesetzten Zustände befindet. Die Untersuchung ergibt nun, daß es höchst wahrscheinlich ein Wiederaufleben der Seele geben mnß. Daraus zieht dann der platonische Sokrates des weiteren den Schluß, daß die Seelen nach dem Tode des Menschen noch fortexistieren müssen. Dieser Schluß wird aber nicht scharf genug hervorgehoben, wird gleichsam nur im Vorbeigehen erwähnt. Infolgedessen erscheint nicht der Nachweis des Seins der Seele nach dem Tode, sondern vielmehr deren Wiederaufleben als Endzweck der Darlegung. Die Auffassung bestätigt Kebes durch seine eigenen Worte.

Dasselbe Resultat. unterbricht er nämlich den Sokrates, ergibt sich aus der Tatsache, daß Lernen Wiedererinnerung ist. Auch in dieser Hinsicht muß unsere Seele schon gewesen sein, bevor sie in den Körper einging (p. 72 E).

Damit hat er das Ergebnis des zweiten Beweises für identisch erkärt mit dem ersten; also findet er in jener ersten

Argumentation nur den Nachweis für die Präexistenz. Während aber im ersten Beweis die Präexistenz zwar im Vordergrund steht und das Sein der Seele nach dem Tode nur schwach zur Geltung kommt, ist in der zweiten Untersuchung die Präexistenz ausschließliches Ergebnis der Beweisführung, von der Postexistenz wird dagegen nichts erwähnt. Was tun aber diese beiden Erörterungen hier, wenn sie nicht auf den Gegenstand der Untersuchung, das Fortleben nach dem Tode eingehen, sondern die Präexistenz der Seele nachzuweisen suchen? Der Zweck, den Plato mit diesen Ausführungen wohl verband, soll später dargelegt werden.

Bonitz[1] ist der Ansicht, daß die angeblich zwei ersten Beweise als die integrierenden beiden Hälften eines einzigen Beweises anzuerkennen seien, dessen zweite Hälfte nur Plato nicht durch Sokrates, sondern zunächst durch eine Bemerkung des Kebes einleite.

Diese Annahme erhält eine scheinbare Stütze durch die Worte des Sokrates, man müsse diese letzte Erörterung mit der ersten verbinden, dann habe man den Beweis für das Nachleben der Seele.

Die Erklärung jedoch, die Bonitz über das Verhältnis der beiden Beweisführungen gibt, dürfte kaum im Sinne Platos gegeben sein. Er vertritt nämlich die Ansicht, daß das erste Argument die Fortdauer der Seele und das zweite ihr Sein mit *δύναμις καὶ φρόνησις* dartue gemäß der vom platonischen Sokrates bestimmt formulierten These: *ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν* (p. 70 B).

Dagegen ist vor allem einzuwenden, daß nicht Sokrates, sondern Kebes den zu beweisenden Satz formuliert. Darauf-

[1] A. a. O. S. 423.

hin verspricht aber Sokrates nicht, genau dies nachweisen zu wollen, sondern nur, darüber zu sprechen[1]. Den eigentlichen Inhalt der folgenden Untersuchung faßt er aber in die bestimmten Worte zusammen: *Σκεψώμεθα δὲ αὐτὸ τῇδέπῃ, εἴτ' ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὔ* (p. 70 C). Und tatsächlich beschränkt sich die erste Untersuchung auf die Folgerung: *Εἰσὶν ἄρα αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου* (p. 71 E).

Allerdings entspricht dieses Ergebnis zum Teil der von Bonitz für das erste Argument aufgestellten Forderung, aber keineswegs tut dies die zweite Darlegung. Der Nachweis der noch fehlenden *δύναμις καὶ φρόνησις*, die Kebes nach dem Tode des Menschen für die Seele verlangt, wird nämlich nicht erbracht, obgleich dieser selbst die Erörterung beginnt. Statt dessen sucht er jenen ersten Beweis von der Präexistenz durch ein weiteres Moment zu erhärten, denn er sagt: Auch aus der von Sokrates öfters vorgetragenen Lehre folge, daß wir in früherer Zeit einmal lernten, woran wir uns wieder erinnern. Dies sei aber nur möglich bei Annahme einer Präexistenz der Seele. Ebensowenig ist in den zusammenfassenden Worten des Simmias am Schlusse dieser Untersuchung von einer *δύναμις καὶ φρόνησις* die Rede. Es ergibt sich also, sagt er nämlich, mit Notwendigkeit, daß unsere Seelen ebenso wie die Ideen schon vor unserer Geburt existiert haben[2]. Zwar heißt es gegen Ende dieser Argumentation: *Ἦσαν ἄρα, ὦ Σιμμία, αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἴδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον*

[1] p. 70 B: *ἢ περὶ αὐτῶν τούτων βούλει διαμυθολογῶμεν ...*

[2] *Ὑπερφυῶς ... δοκεῖ μοι ἡ αὐτὴ ἀνάγκη ... εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ λέγεις* (p. 76 E ff.).

(p. 76 C). Aus der ganzen Darlegung geht aber klar hervor, daß sie ausschließlich die Präexistenz zum Gegenstande hat, wie es die Eingangsworte des Kebes und der Schluß des Simmias deutlich bestätigen, daß aber nicht der Nachweis von *δύναμις καὶ φρόνησις*, wie Bonitz glaubt, Zweck der zweiten Beweisführung ist, sondern der *φρόνησις* an jener zitierten Stelle nur beiläufig Erwähnung getan wurde, findet sie sich doch auch in den andern Gesprächsgruppen, z. B. im dritten Argument (p. 79 D), wo sogar mit Nachdruck gesagt wird: *καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται;* die *φρόνοις* also definiert wird. Demnach spricht dieser Teil des Dialogs eher für den Nachweis des verlangten Zustandes der Seele nach dem Tode des Körpers. Selbst die Aufforderung des Sokrates, die beiden ersten Beweise miteinander zu verbinden, deutet in keiner Weise an, durch diese Verbindung sei die aufgestellte These bewiesen, die These nämlich, daß die Seele nach dem Tode des Menschen noch fortlebe mit Kraft und Einsicht.

Aber auch die Postexistenz ist durch die erste Erörterung noch keineswegs so gesichert, wie Bonitz annehmen will.

Bestätigt Plato nicht selbst durch den Einwand des Simmias und Kebes, daß die selbständige Existenz der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper wohl sicher gestellt, aber noch keineswegs ihre Fortdauer nach der Trennung vom Körper feststehe, weder im ersten noch im zweiten Beweis? Denn offenbar beziehen sich die Worte: *τί γὰρ κωλύει γίγνεσθαι μὲν αὐτὴν καὶ ξυνίστασθαι ἀμόθεν ποθὲν* (p. 77 B) auf den Beweis vom Kreislauf der Natur, das Hervorgehen aus den Toten; die Worte: *καὶ εἶναι, πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπειον σῶμα ἀφεκέσθαι* (p. 77 B) aber auf den zweiten Beweis, das Sein der Seele in der Ideenwelt vor ihrem Eintritt in den Körper. Es wäre sicherlich eine

ungereimte Forderung von Simmias und Kebes, den Nachweis für die Fortdauer der Seele zu verlangen, wenn er wirklich erbracht worden wäre.

Warum sieht sich denn Sokrates zu einer neuen Beweisführung genötigt, wenn der verlangte Nachweis vollständig erbracht ist?

Angesichts der Schwierigkeiten, die trotz der Verbindung der beiden ersten Beweise zu einem einzigen noch bestehen bleiben, wird es wohl eine andere Bewandtnis haben mit diesen zwei Argumentationen, deren Zweck nach Darlegung des Hauptbeweises erörtert werden soll. Nur soviel steht bis jetzt fest, daß es ein Vorleben der Seele gibt, aber für ein Weiterleben der Seele im Hades die Beweise unzureichend sind und Sokrates sich zu einer neuen Darlegung genötigt sieht.

Von den im vorhergehenden Beweise nachgewiesenen Ideen ausgehend, zeigt nun Sokrates die Seele als wesensverwandt mit den einfachen, unsichtbaren und unzerstörbaren Ideen und schließt so auf die Unzerstörbarkeit der Seelen und somit auf deren Unsterblichkeit.

Ohne Zweifel hat dieser Beweis auf den ersten Blick etwas Überzeugendes wie jeder Analogieschluß; daher ist es nicht zu verwundern, wenn die Zuhörer später (p. 88 C) gestehen, sie hätten die Unsterblichkeit schon für sicher erwiesen geglaubt.

Trotz seiner großen Wahrscheinlichkeit findet aber dieser Beweis eine große Erschütterung durch Simmias. Nach der weitverbreiteten Ansicht, speziell nach der Lehre der Pythagoreer, hält er die Seele für die Resultante des Körpers, hält sie für die Harmonie der körperlichen Funktionen, spricht somit ihre substantielle Daseinsweise ab, kann daher kein eigentliches Dasein, kein selbständiges Leben haben,

muß also beim Zerfall der sie konstituierenden Teile, muß beim Tode des Menschen in das Nichts zurücksinken.

Während aber Simmias durch seinen Einwand sowohl die Post- als auch die Präexistenz der Seele aufhebt, läßt Kebes die erstere als vollkommen begründet bestehen, gibt auch zu, daß die Seele als etwas Ideelles und Göttliches den Leib überdauern müsse, daraus ergäbe sich jedoch durchaus nicht ihr ewiges Fortbestehen; denn wenn sie auch den Körper überdaure, ja mehrere Körper überdaure, so können sie sich eben dadurch allmählich aufbrauchen und schließlich beim Verlassen eines Körpers durch den Tod zugleich ihren eigenen Untergang finden.

In dem Einwand des Kebes gegen den dritten Beweis liegt aber auch eine Widerlegung des ersten Beweises. Der Kreislauf in den Tod und aus diesem in das Leben kann wohl eine ziemlich lange Dauer haben; aber durch die allmähliche Entkräftigung der Seele in diesem beständigen Wechsel von Vergehen und Entstehen nimmt dieser Kreislauf einmal ein Ende, und die Seele ist nicht mehr unsterblich. Soweit also jener erste Beweis das Leben der Seele nach dem Tode zu erweisen sucht, wird dieser Nachweis durch des Kebes Einwand vollständig beseitigt.

So sind also die bisherigen Ausführungen durch die beiden Einwände völlig erschüttert. Gewaltig ist daher die Bewegung, die unter den Zuhörern eintritt. Sie zweifeln jetzt nicht mehr bloß an dem bisher Betrachteten, sondern überhaupt an der Erweisbarkeit der ganzen Sache. Besonders überzeugend erschien der dritte Unsterblichkeitsbeweis. Der Einwurf von der Harmonie hat aber so viel Gewinnendes, sie selbst eine solche Ähnlichkeit, ja Gleichheit mit der Seele; denn beide sind unsichtbar, beide unkörperlich, beide etwas Göttliches, Schönes, daß die Annahme der Seele als Harmonie vollständig berechtigt, ja zwingend erschien. Somit ist auch dieser Beweis trotz seiner so gewinnenden Überzeugungskraft hinfällig. Alles Forschen nach Wahrheit also vergebens, die Ungewißheit eines Fortlebens der Seele mehr denn je vorhanden, und auch Echekrates teilt die Empfindungen der Zuhörer, auch er spricht im Namen der Leser die Wirkung der eingeworfenen Einwände aus (p. 88 D).

Sokrates verzagt jedoch nicht am Gelingen der Aufgabe. Voll Zuversicht richtet er den Mut der Freunde wieder auf und spornt zu um so eifrigerm Forschen an. Mit erneutem und vergrößertem Eifer will er sich jetzt an die Untersuchung der schwebenden Frage machen, nicht um sich Recht zu verschaffen, wie jene Antilogiker, sondern einzig und allein um der Wahrheit und der eigenen Sicherheit willen.

Zuerst wird der Einwand des Simmias, die Seele sei Harmonie des Körpers, widerlegt. In dieser Widerlegung handelt es sich um Sein und Nichtsein der Seele. Zuerst legt er den Satz von der Präexistenz zugrunde und weist nach, daß die Seele unmöglich erst aus den Teilen des Körpers resultieren kann, wenn sie schon bestanden hat, ehe der Körper war. Da aber die Präexistenz dialektisch bewiesen und von Simmias auch als richtig anerkannt wurde, so muß der Einwurf, die Seele sei bloße Harmonie, fallen, zumal dieser Satz nicht begründet ist, sondern auf einer reinen Vermutung beruht. Simmias gibt denn auch sofort die Grundlosigkeit seines Einwandes zu und ist von der Unhaltbarkeit seiner These vollständig überzeugt. Trotzdem führt Sokrates weitere Argumente an, die nicht auf dem Boden der Ideenlehre aufgeführt sind, die aber ebenso überzeugend die Unmöglichkeit einer Harmonie der Seele dartun.

Die Widerlegung des Simmias hat also bewiesen, daß die Seele nicht bloße Harmonie ist, kurz, hat gezeigt, was

die Seele nicht ist. Mit dieser negativen Bestimmung allein wäre aber noch nichts gewonnen für den Beweis der Unsterblichkeit. Aber durch diese Verneinung ist zugleich eine Bejahung, ist das Sein der Seele als eines selbständig bestehenden Wesens gegeben. Wenn die Seele nicht Harmonie ist, also nicht bloßes Zusammenwirken körperlicher Kräfte, der bloße Schein von einem selbständigen Ding, so muß sie ein reales Dasein haben, muß eine Substanz sein. In dieser positiven Bestimmung liegt das Hauptmoment der Widerlegung der Harmonie der Seele.

Dadurch hat Sokrates den Grundstein für den folgenden Hauptbeweis gelegt. Nur wenn der Seele ein substantielles Sein zukommt, ist ein Unsterblichkeitsbeweis möglich, ohne diese Voraussetzung ist ein Fortleben ohne den Körper undenkbar. Demnach ist diese Widerlegung schon dem letzten Beweise beizuzählen[1]. Aus dem Schaffen einer solchen Grundlage geht zugleich auch hervor, daß sich Sokrates nicht mit einer reinen Widerlegung der eingeworfenen Einwände begnügt, um dadurch die vorangehende Argumentation (dritter Beweis) in ihrer Integrität zu sichern, sondern daß er vielmehr einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit erbringen will, was sich deutlich aus seinen weiteren Ausführungen ergibt. Allerdings könne man, meint Zimmermann[2], die Widerlegung des Simmias mit Überweg als selbständige Gedankengruppe oder mit Rettig als Anhängsel und somit als Abschluß des dritten Beweises betrachten. Mit demselben Recht dürfe man aber sicherlich auch diesen

[1] Darin ist Zeller (a. a. O. S. 825) gleicher Meinung; denn auch nach ihm wird der letzte Beweis zunächst mittelbar durch die Widerlegung der Vorstellung, als ob die Seele nur die Harmonie des Leibes sei, vorbereitet.

[2] a. a. O. S. 47.

negativen Teil als die unmittelbare Vorbereitung zu der vom Wesen der Seele ausgehenden Argumentation ansehen. Genau zugesehen, sei es ja etwas Neues, was hier beginne. Denn durch die Behauptung, die Seele sei eine Harmonie, werde ihre Selbständigkeit geleugnet, durch die Widerlegung dieser Behauptung aber die Wirklichkeit der Seele dargetan. Dieser Nachweis sei daher als unterste Stufe der Betrachtung über das Wesen der Seele anzusehen.

Die Seele ist also eine Substanz; daraus ergibt sich aber noch lange nicht deren ewige Dauer, und dies ist es, was Kebes einwendet. Sokrates erkennt die Schwierigkeit dieser Einwendung; denn sie verlangt eine Untersuchung über das Vergehen und Entstehen. Daraus muß sich dann ergeben, ob auch die Seele vergehen kann, ob sie durchaus (παντάπασιν) unsterblich und unvergänglich ist. Die Seele soll also an sich betrachtet werden, aus ihrem Wesen soll sich die Wahrheit der Unsterblichkeit ergeben. Diese rein dialektische Begründung unterscheidet sich wesentlich von den früheren, indirekten Beweisen.

Von seinem eigenen Entwicklungsgange im Forschen nach der wahren Ursache aller Dinge ausgehend, weist Sokrates nach, daß die Grundlage seiner Beweisführung nicht etwa auf willkürlicher Annahme beruhe, sondern sich auf berechtigte Gründe stütze.

Den Wesensgrund der Dinge sucht er zuerst bei seinen Vorgängern, den Naturphilosophen und den Pythagoreern; aber ihre Erklärung war unzureichend, weil sie den Stoff für den Grund alles Werdens ansahen. Selbst Anaxagoras, der einen ordnenden Geist annahm, blieb an der stofflichen Erklärung hängen, hatte aber das Verdienst, durch die Ahnung eines wirkenden Geistes auf den rechten Weg gewiesen zu haben. Diesen Geist des Anaxagoras legte

nun Sokrates zugrunde und gelangte durch Schlüsse zu den Ideen, die sich als wahre Ursache aller Dinge herausstellten. Mit Hilfe dieser Ideen kann er nun auch nachweisen, daß die Seele, weil mit der unzerstörbaren Idee des Lebens verbunden und zwar wesenhaft verbunden, selbst unzerstörbar und somit unsterblich sein muß.

II. Die Beweisführungen in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

Vier Argumentationen sind uns also begegnet und demnach werden auch im allgemeinen vier Unsterblichkeitsbeweise angenommen. Wenn man von der ersten ethischen Betrachtung absieht, die man bisweilen ebenfalls unter die Beweise zu rechnen pflegt, so nehmen vier Beweise an: Zeller[1], Steinhart[2], Susemihl[3] und Schwegler[4]. Überweg[5] betrachtet die Widerlegung des Simmias als einen selbständigen Beweis, nimmt somit fünf Beweise an; Bonitz[6] dagegen zählt nur drei, insofern er den ersten und zweiten zu einem einzigen verbindet. Die einzelnen Beweise werden aber von den Erklärern in verschiedenartige gegenseitige Verhältnisse gebracht und teils als integrierende Bestandteile eines größeren, erst in seiner Gesamtheit gültigen Beweisganges aufgefaßt, teils so betrachtet, als hätten sie selbständige Geltung.

Eine feinsinnige, wohl aber wenig haltbare Ansicht dürfte die von Hermann[7] sein, dem Susemihl[8] völlig beistimmt, der auch Steinhart[9] nach Zeller[10] viel zu viel ein-

[1] a. a. O. S. 825, Anm. 4. [2] a. a. O. S. 414.
[3] a. a. O. S. 386. [4] a. a. O. S. 143.
[5] a. a. O. 180 ff. [6] a. a. O. S. 422.
[7] a. a. O. S. 528. [8] a. a. O. S. 387.
[9] a. a. O. S. 414. [10] a. a. O. S. 827.

räumt. Hermann hält nämlich dafür, daß die Beweise doch offenbar nur die verschiedenen Höhegrade des philosophischen Standpunktes andeuten, wo jeder folgende den Einwürfen, die der frühere rege machte, nicht mehr unterliegt, bis der letzte endlich ganz der Höhe des Systems entspricht, zu der sich der Schriftsteller eben nur mittelst der vorhergehenden Stufen erheben konnte. Die Richtigkeit der Hermannschen Auffassung zieht Rettig[1] mit Recht in Zweifel; denn abgesehen davon, daß die von Hermann aufgestellten Perioden der philosophischen Entwicklung des Plato aus guten Gründen bestritten[2] würden, müsse man doch erwarten, daß Plato, wenn er sich sonst unverhohlen über die Geschichte seines wissenschaftlichen Lebens in diesem Gespräche verbreite, dies auch rücksichtlich jener Folge von Beweisen nicht unterlassen hätte, wenn anders sie die Stufenfolge seiner philosophischen Entwicklung bezeichneten. Rettigs eigene Auffassung, die fünf Darlegungen einschließlich der Harmonie zeigten ebensoviele Seiten der Seele, aus denen die Unsterblichkeit hervorgehe, dürfte ebensowenig das Richtige treffen. Gewiß zeigen die verschiedenen Beweise auch verschiedene Seiten der Seele, aber nicht um dieser Seiten willen werden die Argumentationen geführt, sondern nur um zu beweisen, daß die Seele unsterblich ist.

Zeller[3] spricht sich über das Verhältnis der Beweise dahin aus, daß die Ausführungen des Phädon über die Unsterblichkeit allerdings formell eine Reihe verschiedener Beweise und Betrachtungen bilden, untersuche man sie aber genauer, so zeige sich, daß sich durch sie alle ein und derselbe Gedanke hindurchziehe, daß das Bewußtsein von

[1] a. a. O. S. 28.
[2] Brandis, Gesch. d. Philos. II. Teil S. 167 ff.
[3] a. a. O. S. 825 Anm. 4.

dem idealen und deshalb über Entstehung und Untergang erhabenen Wesen der menschlichen Seele hier im Fortgang zu einer immer deutlicheren wissenschaftlichen Überzeugung, in seiner mit jedem Schritt sich vertiefenden und befestigenden Begründung dargestellt werden solle. Diese Beweise hält aber Bonitz[1] nicht bloß für eine Entwicklung desselben Beweises in verschiedenen Stadien, sondern für wirklich voneinander verschiedene Beweise mit selbständiger Geltung.

Wie steht es bei den verschiedenen Auffassungen nun mit den Beweisen? Sollte Plato eine beliebige Anzahl von Beweisen zur Auswahl geboten haben? Dürfte nicht folgende Annahme wohl zutreffen? Nur der letzte, der Hauptbeweis, kann als Unsterblichkeitsbeweis aufgefaßt werden. Dies nimmt auch Zeller[2] gewissermaßen an; denn nach seiner Ansicht hält Plato den letzten Beweis, der sich von den bisherigen deutlich unterscheide, für vollkommen genügend und ausreichend. Die drei vorhergehenden Argumentationen aber sind nur Vorbeweise[3], welche die notwendigen Voraussetzungen für den eigentlichen Unsterblichkeitsbeweis liefern. Wie verhält es sich nun damit?

Plato hat den entscheidenden Unsterblichkeitsbeweis auf dem Grunde seiner Ideenlehre aufgeführt. Diese Tatsache ergibt sich nicht nur ganz deutlich aus den Untersuchungen, sondern Plato hat es auch selbst zu Anfang der letzten Beweisführung ausgesprochen. Dort[4] heißt es nämlich:

[1] a. a. O. S. 428.

[2] a. a. S. 825 Anm. 4.

[3] Zimmermann nennt sie (a. a. O.) indirekte Beweise, allerdings aus andern Gründen.

[4] Phädon p. 100 B: *καὶ εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ*

καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα ... ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν, ὡς ἀθάνατον ἡ ψυχή.

‚Ich bringe nichts Neues, sondern komme auf das schon wiederholt Gesagte zurück. Es gibt ein Schönes an sich, ein Gutes u. a. m. Wenn du mir das zugibst, so hoffe ich auf dieser Grundlage (*ὑποθέμενος*) dir die Ursache der Dinge zu zeigen und nachweisen zu können, daß die Seele unsterblich ist.' Daher mußte die Ideenlehre vorher dargelegt werden. Dies hat Plato im sog. zweiten Unsterblichkeitsbeweis auch getan, hat also die Untersuchung nur deshalb veranlaßt, um auf seine Ideenlehre zu kommen, aber nicht, um speziell durch diese Erörterung die Unvergänglichkeit der Seele nachzuweisen. Sie ist also der Boden, auf dem das ganze Gebäude der Unsterblichkeitslehre aufgeführt wird, also auch das Erste. Plato setzte diesen Beweis aber erst an die zweite Stelle in der ganzen Beweisführung. Warum? Er stellt nämlich die einzelnen Voruntersuchungen selbst als Unsterblichkeitsbeweise dar. (Die Gründe hierfür kommen später zur Besprechung.) Das zweite Argument hat aber mit dem Fortleben nach dem Tode gar nichts zu tun, sondern beweist nur die Präexistenz. Um nun diesen, wegen der Ausführung der Ideenlehre notwendigen Bestandteil für den Hauptbeweis ungezwungen einführen zu können, wird eine andere Untersuchung vorangestellt, die Vor- und Nachleben behandelt, aber, wie schon oben darauf hingewiesen, das Hervorgehen aus dem Tode in das Leben, also die Präexistenz, besonders hervorhebt, um dadurch den zweiten Beweis einzuleiten. Derselben Ansicht scheint auch Bölke[1] zu sein. Auch er läßt den ersten Beweis, auf bloßer Analogie beruhend, eigentlich nur zur Stütze des zweiten herbeigebracht

[1] a. a. O. S. 28.

werden. Oder sollte Plato wirklich die Absicht haben, durch die erste Untersuchung die Unsterblichkeit der Seele beweisen zu wollen? Sagt er nicht im Eingange zum Hauptbeweise, daß die Naturphilosophie keine rechte Erklärung für das Wesen der Dinge gebe, daß er durch sie vielmehr in den selbstverständlichsten Dingen verwirrt worden sei? Und hier sollte er das schwierigste, die Unsterblichkeit der Seele, auf Grund jener Lehre beweisen? Unmöglich! Die Erörterung kann nur jenen einleitenden Zweck verfolgen. So konnte dann Kebes den sog. zweiten Beweis anschließen mit den Worten: Auch daraus ersieht man, daß die Seele schon existiert hat, bevor sie in den Menschenleib einging usw. Weil diese zweite Beweisführung eben wiederholt, was die erste schon zeigte, wenigstens ihrem Inhalte nach, wenn auch in anderer und ausgeprägterer Form, so wird sie auch von Kebes eingeleitet. Die Ausführung übernimmt dann allerdings der Lehrer selbst, weil diese Lehre spezifisch sokratisch ist.

Das dritte Argument beruht nun vollständig auf der eben entwickelten Ideenlehre, und auch in dieser Hinsicht ist die zweite Untersuchung an ihrem richtigen Platze. Der dritte Beweis liefert allerdings nicht eine konstituierende Beigabe für den Hauptbeweis, aber trotzdem ist er eine notwendige Voraussetzung zum vierten; denn er ruft den Einwand von der Harmonie der Seele hervor, und diese Widerlegung weist eine grundwesentliche Bedingung der Seele auf, deren Substantialität nämlich, ohne welche die Ideen unmöglich der Seele innewohnen können, und ohne deren Einwohnen der Unsterblichkeitsbeweis für Plato schlechterdings unmöglich ist. Das reale Sein der Seele konnte nicht stillschweigend vorausgesetzt werden, sondern mußte eigens bewiesen werden, da allgemein die Ansicht verbreitet war, die Seele sei lediglich das Produkt der

Körperteile und der Mischung ihrer Säfte. Diese Lehre wurde besonders durch die Schule des Pythagoras vertreten. Daher läßt Plato auch den Pythagoreer Echekrates bekennen, daß ihm die Lehre von der Harmonie bisher ganz trefflich zugesagt habe. Ferner ruft die dritte Darlegung den eigentlichen Unsterblichkeitsbeweis hervor auf der Grundlage der im zweiten Argument ausgeführten Ideenlehre. Um aber die Basis seiner Argumentation als eine berechtigte erscheinen zu lassen und den Einwand, dieselbe sei nur von ihm willkürlich angenommen, als unbegründet abzuweisen, zeigt er an seiner eigenen Entwicklungsgeschichte, daß die Ideenlehre der einzig mögliche und richtige Weg zur Erlangung der wahren Erkenntnis sei.

III. Anzahl der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Nachdem diese Vorbedingungen entwickelt sind, läßt sich Sokrates von Simmias und Kebes ausdrücklich die Versicherung geben, daß sie diese Voraussetzungen anerkennen. Beide haben die Gültigkeit der bisherigen Beweise in Abrede gestellt, und ihre Unhaltbarkeit sogar nachgewiesen; aber die Voraussetzungen, die jetzt Sokrates von ihnen verlangt und die das Resultat der bisherigen Untersuchungen waren, konnten sie nicht bestreiten, mußten sie vielmehr als wohlbegründet anerkennen.

Geht daraus nicht deutlich genug hervor, daß Sokrates (Plato) die bisherigen Ausführungen lediglich zur Schaffung der für seinen Zweck notwendigen Vorbegriffe entwickelt hat und ihnen nur den Schein von Unsterblichkeitsbeweisen gab? Er hat nur einen unwiderleglichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu erbringen, und dies gelingt ihm im letzten Beweis vollständig, dazu bedarf er aber gewisser

anerkannter Voraussetzungen, die er auch durch die Voruntersuchungen erlangt. Mit dieser Auffassung stimmt Zeller[1] im Grunde überein, wenn er sagt: in diesen (letzten) ontologischen Beweis laufen nicht bloß alle die einzelnen Beweise des Phädon zusammen ꝛc. Bedarf es etwa mehrerer Beweise, wo einer genügt? Oder sollen wir Plato zutrauen, daß er so leicht widerlegbare Untersuchungen nur um dieser willen führte, Untersuchungen, die gerade das Gegenteil erwirken von dem, was sie bewirken sollen, bewirken nämlich, daß die Zuhörer mehr denn je an der Unsterblichkeit der Seele zweifeln, bewirken ferner, daß sie jede Hoffnung zur Erlangung irgend einer Wahrheit aufgeben und dem Skeptizismus anheimfallen?

Nein, mit jenen sog. drei Beweisen schuf sich Sokrates (Plato) nur die unumgänglich notwendigen Prämissen zu seinem eigentlichen Unsterblichkeitsbeweise. Diese Prämissen sind so deutlich von den folgenden Ausführungen getrennt, daß man schon an ihrer Abgrenzung die Verschiedenheit von dem letzten Beweise erkennt. Nach der ethischen Folgerung nämlich, die sich der dritten Argumentation anschließt, herrscht Schweigen im Kerker. Ein leises Flüstern nur unterbricht die Stille des Raumes: Kebes und Simmias erwägen das Gehörte und stoßen auf Zweifel; Sokrates will sie hören.

Welchen Zweck hat diese Unterbrechung? Will Plato nicht die Voraussetzungen zuerst sicher stellen, bevor er den eigentlichen Beweis darlegt? Will er nicht die Schwächen seiner Erörterungen zuerst von den Hörern finden lassen, um zu zeigen, daß nicht haltlose, sondern der Kritik der Zuhörer zuerst unterbreitete und von ihnen als wohlbegründet an-

[1] A. a. O. S. 825 f.

erkannte Voruntersuchungen benutzt werden? Was aber dann anerkannt ist, darf er mit voller Berechtigung als Grundlage zum Aufbau seiner Unsterblichkeit zu Hilfe nehmen.

Auch die Umrahmung durch die erste und zweite ethische Betrachtung weist diesen drei Beweisen eine Sonderstellung zu und zeigt sie als zusammengehörig und abgegrenzt vom letzten Beweise oder vielmehr, zeigt diesen letzten Beweis in seiner besondern Bedeutung.

Bevor sodann der Hauptbeweis selbst beginnt, findet eine zweite Unterbrechung statt, die sich direkt an die beiden Einwände des Simmias und Kebes anschließt. Es ist jener Umschlag vom Glauben zum Zweifel an die Unsterblichkeit der Seele in den Herzen der Zuhörer. Sogar der Leser stellt sich auf deren Seite und teilt die Überzeugung, daß alle früheren Darlegungen die Unsterblichkeit der Seele nicht bewiesen. Deutet Plato dadurch nicht an, daß jene drei ersten Beweise keine Unsterblichkeitsbeweise sind, sondern, weil sie auch nicht nur der Unterhaltung wegen geführt sind, einen andern Zweck haben müssen, den Zweck, die für Plato notwendigen Vorbedingungen zu schaffen? Deutet er nicht an, daß jetzt die Spannung der Hörer sich verdoppeln, nein, vervielfachen müsse, da jetzt erst der wirkliche Beweis für die Unsterblichkeit der Seele erbracht wird? Deutet er aber nicht auch an, daß die Widerlegung des Simmias schon als erste Stufe des Beweisganges aufzufassen ist? Sprechen also solche Andeutungen nicht laut genug für die große Kluft zwischen den drei ersten Argumenten und dem letzten, das als Höhepunkt, als Ziel, als Krone d. h. als alleiniger, eigentlicher Unsterblichkeitsbeweis aufzufassen ist, während die andern das nötige Material liefern, aus dem man erst die Krone schmieden kann? Freilich läßt die kunst-

volle Durchführung das Verhältnis von Voruntersuchung und wirklichem Unsterblichkeitsbeweis nur schwer erkennen, zeigt aber anderseits die Anlage des Dialogs in ihrer ganzen Großartigkeit.

Ausschlaggebend für die dargelegte Auffassung aber ist Platos eigene Bestätigung. Als er auf den Einwand des Kebes eingeht, der den eigentlichen Unsterblichkeitsbeweis hervorruft, kündet er in klaren, unzweideutigen Worten an, was bewiesen werden soll. Er sagt nämlich: Du verlangst den Nachweis, daß unsere Seele unvergänglich und unsterblich ist[1]; und am Ende der Voruntersuchungen in der schon angeführten Stelle heißt es: wenn du zugibst, . . . hoffe ich den Beweis erbringen zu können, daß die Seele unsterblich ist[2]. Bei keiner der vorausgehenden Argumentationen finden wir eine so deutliche Erklärung, daß Sokrates die Unsterblichkeit nachweisen will. Zu Beginn der Gesamtbeweisführung (p. 70 C) fordert Kebes für das Streben des Philosophen die Überzeugung, daß die Seele nach dem Tode des Menschen noch existiere und Kraft und Einsicht besitze und wünscht hierüber des Sokrates Ansicht zu hören (*ἤντινα δόξαν ἔχεις*). Dieser sagt aber darauf nur: So wollen wir denn untersuchen, ob die Seelen der Verstorbenen im Hades sind oder nicht. Von einem Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne, wie er im letzten Argumente formuliert wird, ist hier keine Rede. Bei keiner Untersuchung ferner sind die Vorbereitungen und die Ausführungen so gründlich und so zugegeben. Bei keiner endlich fehlen am Schlusse die Einwürfe außer bei dieser. (Der

[1] Phädon p. 95 B: *ἀξιοῖς ἐπιδειχθῆναι ἡμῶν τὴν ψυχὴν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὖσαν . . .*

[2] Phädon p. 100 B: Vgl. oben S. 50 Anm. 4.

erste Beweis wird, wie schon gezeigt, in seiner Festigkeit durch den Einwand des Kebes erschüttert.)

Aber, wird man einwenden, zuzugeben, daß in den drei ersten Beweisen die Unsterblichkeit der Seele ihre wirkliche dialektische Begründung nicht gefunden hat, und zugegeben, daß die letzte Untersuchung auf vorher bewiesenen Voraussetzungen beruht und tatsächlich keinem Einwande unterliegt, so kann dennoch nicht geleugnet werden, daß die dem Hauptbeweise vorausgehenden Argumentationen wirklich als Unsterblichkeitsbeweise geführt und von den Zuhörern als solche aufgefaßt werden.

Daß Plato die Vorbedingungen zu seinem Hauptbeweise in Form[1] von Unsterblichkeitsbeweisen durchgeführt hat, dafür liegen wohl zwei Gründe vor. Sokrates will mit seinen Freunden den Tag in zwangloſem Gespräche, das Wahrheit und Dichtung (*διασκοπεῖν καὶ μυθολογεῖν*) in sich vereinigt, die letzten Lebensstunden (*ἐν τῷ μέχρι ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ*) verbringen. Da durften nun die Bausteine zur Aufführung des Unsterblichkeitsgebäudes nicht in mühsamem Ringen ausfindig gemacht, durfte nicht in schulgerechter Form Stoff gesammelt werden, vielmehr mußte sich das Gespräch in leichtem Unterhaltungstone bewegen, mußte der Anschein erweckt werden, als gehe Sokrates sogleich an die Beantwortung der Frage über die Unsterblichkeit der Seele, wenn das systematische Vorgehen nicht offen liegen sollte und um zugleich auch die Zuhörer gespannt zu machen, wie die Frage gelöst werde. Und in der Tat wußte Plato mit genialer Geschicklichkeit zu seinem Ziele zu kommen.

[1] Zeller (a. a. O. S. 823 Anm. 4) erkennt bei den einzelnen Beweisen auch nur die Form von Unsterblichkeitsbeweisen an, denn er sagt: Die Ausführungen des Phädon bilden allerdings formell eine Reihe verschiedener Beweise . . .

Indem er die Voruntersuchungen als Unsterblichkeitsbeweise erscheinen ließ, hat er den Schülern des Sokrates auch Gelegenheit gegeben, mit lebhaftem Interesse sich an der Sache zu beteiligen durch Einwerfen der herrschenden Einwände gegen die Unsterblichkeitslehre, sie selbst genötigt, die Richtigkeit der Ausführungen zu prüfen, das Unhaltbare auszuscheiden, das Haltbare aber anzunehmen und sicher zu stellen. So fiel bei den drei ersten Untersuchungen der Unsterblichkeitsnachweis, die Voraussetzungen aber blieben bestehen, und so konnte sie Sokrates mit Anspruch auf Glaubwürdigkeit verwenden.

Das Hauptmotiv für eine derartige Darstellung scheint aber in einem paränetischem Gesichtspunkte zu liegen. Diese Vermutung gründet sich hauptsächlich auf jene Ausführungen, worin Sokrates nach den erhobenen Einwendungen seine Freunde von ihrer Niedergeschlagenheit aufrichtet, zu unverzagtem Forschen aufmuntert und sie den steilen Pfad der Wahrheit erklimmen heißt. Besonders warnt er vor dem verderblichen Forschungshaß, der, aus völliger Unwissenheit und durch Mißerfolge abgeschreckt, das Forschen nach Wahrheit aufgibt, in dem Glauben, niemals einen Erfolg erreichen zu können. Jene oberflächlichen Wortfechter seien vor allem zu meiden, die der Wahrheit jeden inneren Gehalt absprechen und nach ihrem Gutdünken und ihren Zwecken das Wissen verwerten. Da ganz Griechenland von solchen Leuten bedroht war, so mußte Sokrates vor seinem Tode noch Sorge tragen, daß sich seine Schüler von ihrem Einflusse nicht betören ließen. Von nun ab sollten sie ja das Suchen nach Wahrheit ohne ihren seitherigen weisen Lehrer weiterführen, sollten Wahrheit von Irrtum unterscheiden, sollten aber auch bei fremden Völkern sehen, ob ihnen Goldkörner der Wahrheit geboten würden; denn

diese wohne überall, wo ehrliches Forschen und emsiges Ringen sich geltend machen. Um nun aber selbst ein Beispiel zu geben, daß nimmermüdes Forschen nicht vergeblich ist, hat Sokrates (Plato) jene Voruntersuchungen als Unsterblichkeitsbeweise erscheinen lassen, hat durch die langen Erörterungen und ihre Widerlegungen das Ziel als nahezu unerreichbar bezeichnet, aber durch die letzte, unwiderlegbare Beweisführung dargetan, daß man nur durch unverzagtes Streben, eifriges Forschen und gründliches Suchen auf den Weg der Wahrheit kommen kann, daß also nichtgründliche Kenntnisse leicht einstürzen.

Den auffallenden Unterschied, der zwischen den ersten Beweisen und dem letzten Hauptbeweis liegt, sucht Windelband dahin zu erklären, daß der zweite Teil des Dialogs, das ist die beiden Einwände des Simmias und Kebes mit deren Widerlegung erst später in das Werk eingefügt seien. Die Veranlassung dazu sei eben in den Einwürfen zu suchen, die sein Buch in der ersten Form bei seinen Freunden gefunden hätte. Gleich auf den ersten Blick erkenne man die Spaltung des Gesprächs[1] in zwei Hauptteile, die durch das große Schweigen überaus deutlich voneinander geschieden seien. Beide Teile begännen mit deutlich erkennbaren Anspielungen auf den Apollokult; beide formulierten sehr genau und ausführlich ihr Thema: der erste die Todesfreudigkeit des Philosophen rechtfertigenden Satz, daß die Seele des Menschen auch nach dem Tode existiere, tätig sei und vernünftiges Bewußtsein habe ꝛc.[2] Alles dies deute darauf hin, daß der erste Teil verhältnismäßig früh, der zweite dagegen erst später als zweite Auflage verfaßt worden sei[3].

[1] Straßburger Festschrift zur 46. Versammlung deutscher Philologen ꝛc. Straßburg 1901. S. 290.

[2] Straßb. Festschrift S. 287 f. [3] Ebenda S. 292

Was nun die Formulierung des Themas zu Anfang jenes ersten Teils betrifft, so verhält sich die Sache vielleicht etwas anders. Wohl beginnt die philosophische Erörterung mit der Aufstellung des Satzes von der Rechtfertigung der Todesfreudigkeit; diese besteht aber nicht in dem Nachweise der Unsterblichkeit der Seele, sondern in folgenden Worten des Sokrates: So will ich euch als Richtern denn Rechenschaft darüber ablegen, daß nach meiner Ansicht ein Mann, der sich sein ganzes Leben hindurch der Philosophie gewidmet hat, frohen Mutes stirbt und der Hoffnung lebt, im Tode dort das höchste Gut zu erlangen. Wie sich das nun zuträgt, will ich euch darlegen, mein lieber Simmias und Kebes (p. 63 E). Der Ankündigung dieses Satzes folgt nun genau die Ausführung, die mit den Worten schließt: Dies, mein Simmias und Kebes, habe ich vorzubringen zur Rechtfertigung darüber, daß ich mit Grund euch verlasse und mir das Scheiden von meinen Gebietern hier nicht schwer fällt (p. 69 D). Nur bis hierher geht also die Rechtfertigung. Erst nach dieser, die sich auf die felsenfeste Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele stützt, verlangt Kebes den Beweis dessen, was bei Sokrates Sache des Glaubens ist, verlangt die dialektische Begründung, daß die Seele nach dem Tode des Menschen noch existiert, tätig ist und Bewußtsein hat (p. 70 B). Also haben wir hier die Formulierung einer weiteren These, die aber Kebes und nicht Sokrates (s. oben S. 40) aufstellt. Demnach dürfte für die Annahme einer zweiten Auflage die Tatsache wegfallen, daß jeweils gerade nur zu Beginn des ersten und zweiten Teiles des Phädon das Thema sehr genau und ausführlich fixiert wird. Ebensowenig kommt aber wohl auch der Punkt in Betracht, daß beide Teile des Dialogs die theoretischen Beweise in sittlich-religiöse Ermahnungen zur

Pflege des wahren Seelenheils auslaufen lassen und mit mythischen Darstellungen über das Geschick der Seele nach dem Tode verflechten[1]. Ansätze über das Schicksal der Seele im Jenseits finden sich nämlich auch am Schlusse der Rechtfertigung des Sokrates, also schon vor der die Unsterblichkeit verlangenden These. Dort (p. 69 C) heißt es: Wer uneingeweiht und ungereinigt in den Hades kommt, wird in den Schlamm geworfen, der Geweihte und Gereinigte aber wird, dort angekommen, bei den Göttern wohnen.

Als weiterer Grund für die Annahme einer zweiten Auflage wird ins Feld geführt, daß im ersten Teile des Dialogs Sokrates seine Beweise mit skrupelloser Sicherheit vortrage, in der zweiten Hälfte dagegen nicht mehr so sicher auftrete[2]. Dies entspricht aber wohl nicht so ganz der Tatsache. Berichtet doch Phädon dem Echekrates, daß er Sokrates noch nie so bewundern mußte als gerade damals nach den Einwänden. Während alle vom Zweifel an der Beweisbarkeit der Unsterblichkeitslehre erfaßt wurden, bewahrte dieser allein seine Ruhe, zerstreute heitern Sinnes ihre Bedenken und rief sie zu mutiger Fortsetzung des begonnenen Werkes zurück. In dieser heitern Miene liegt doch wohl die feste Zuversicht, der gestellten Aufgabe gewachsen zu sein, die Gewißheit, das in Frage stehende Problem befriedigend lösen zu können? Dieselbe Zuversicht dürfte auch aus seiner ironischen Bemerkung an Phädon hervorgehen: Nein, heute noch lasse ich mir das Haar scheren und du das deine, wenn es uns nicht gelingen sollte, das Gespräch wieder in Fluß zu bringen (p. 89 B). Die Eingangsworte zu den einzelnen Beweisen dürften wohl zeigen, daß der letzte Beweis vielleicht sogar die zuversicht-

[1] Straßb. Festschrift S. 288. [2] Ebenda S. 289.

lichſte Sprache redet. Das erſte Argument beginnt nämlich Sokrates mit den Worten: So wollen wir denn unterſuchen, ob die Seelen der Verſtorbenen im Hades ſind oder nicht (p. 70 C). Das zweite führt Kebes ein; beim dritten fordert dieſer folgendermaßen auf: Verſuche uns zu überzeugen, o Sokrates, als ob wir dieſes fürchteten (p. 77 E). Der Hauptbeweis dagegen hebt mit den ſelbſtbewußten Worten des Sokrates an: Wenn du mir das zugibſt und einräumſt, ſo hoffe ich, dir die Urſache davon zu zeigen und nachzuweiſen, daß die Seele unſterblich iſt (p. 100 B). Der Beweis wird dann auch ohne jeden Einwand erbracht, was bei den früheren nicht der Fall war. Gewiß iſt eine ſkeptiſchere oder wohl beſſer geſagt, vorſichtigere Stimmung im zweiten Teil nicht zu verkennen, aber eine ſolche Vorſicht rechtfertigt eben der Gang der Beweisführung. Die beiden erſten Beweisſtücke werden angegriffen und nach dem dritten Argument erheben ſich ſogar zwei Einwände. Daher iſt es ſehr angebracht, behutſam vorzugehen und alles genau zu erwägen, um weitere Angriffe unmöglich zu machen.

Ein beſonders bedeutendes Moment für eine ſpätere Zutat wird in der Diskrepanz zwiſchen den beiden mythiſchen Darſtellungen geſehen, die völlig verſchiedene und miteinander unvereinbare Auffaſſungen enthielten. Nur in einem unbedeutenden Nebenmomente beziehe ſich Plato im Anfange des zweiten Mythos auf den erſten, dies ſei das geſpenſterhafte Schweifen der Seelen um die Gräber. Aber ſelbſt dies äußerlich Gleiche werde an beiden Stellen verſchieden gedeutet. Im zweiten flattere nämlich die törichte Seele herum, weil ſie weder ſelbſt den ſchwierigen Weg zur Ruheſtätte in der Unterwelt finden könne, noch ſich der Führung ihres Dämons fügen wolle, während im erſten andere

Gründe vorlagen[1]. Abgeſehen davon, daß im zweiten Mythos ſelbſt gar keine Gründe angegeben werden, weshalb die Seele an dem Irdiſchen haften bleibt, vertragen ſich die angeführten wohl nicht; denn wenn ein Dämon die Seele in die Unterwelt geleitet, ſo wird ſie doch nicht deshalb um die Totenhügel flattern, weil ſie den Weg in den Hades nicht finden kann. Daß aber Plato ſich eines Widerſpruches ſchuldig gemacht haben ſollte, und zwar in einem und demſelben Dialoge, dürfte wenig Wahrſcheinlichkeit für ſich haben. Selbſt wenn der zweite Teil erſt viel ſpäter hinzugekommen wäre, ſo müßten wir doch annehmen, daß Plato ſich des erſten in allen Einzelheiten bewußt war und einen Widerſpruch vermieden hätte, zumal er ſich ſogar noch auf jene frühere Stelle beruft. Schon den Schein eines ſolchen ſucht er zu verhüten. Im letzten Beweiſe (p. 103 A) läßt er nämlich den Einſpruch erheben, das eben Gehörte widerſpreche dem früher (p. 70 E ff.) Geſagten, um auf die ſcheinbare aber nicht vorhandene Diskrepanz aufmerkſam zu machen. Daraus iſt klar zu entnehmen, daß Plato mit Vorbedacht derartige ſich entgegenſtehende Stellen fernhielt, zumal ſo auffällige. Jedoch herrſcht allgemein die Anſicht, die eſchatologiſche Darſtellung im zweiten Teile widerſpreche dem Mythos, der ſich dem dritten Beweiſe anſchließt und man empfand dieſen Widerſpruch als Mißton in dem herrlichen Dialog. Gewiß ſind es zwei völlig verſchiedene Mythen, die nicht miteinander vereinbare Auffaſſungen enthalten. Die Identifizierung beider wird aber auch nicht verlangt, vielmehr deutlich genug gezeigt, daß ſie als zwei verſchiedene „Geſtaltungen der Phantaſie“ aufzufaſſen, aber nichts deſtoweniger nebeneinander beſtehen zu laſſen ſind. Zwei Strafen

[1] Straßb. Feſtſchrift S. 290.

sind es, und beide muß die Seele erleiden, aber nicht zu gleicher Zeit, darin läge allerdings ein Widerspruch, sondern nacheinander. Es ist eine Strafe gleich nach dem Scheiden aus dem Körper, noch hier auf Erden, und eine zweite darauffolgende in dem Hades. Den Beleg dafür gibt jene rückweisende Stelle des zweiten Mythos. Dort heißt es: die Seele aber, die an des Leibes Begierden hing, wird, wie ich schon oben sagte, mit großer Mühe von dem beauftragten Dämon weggeführt, nachdem sie sich lange Zeit um den Körper und den sichtbaren Ort herumgetrieben und nachdem sie sich lange gesträubt und vieles erduldet hat. Wenn sie aber dann dahin gekommen ist, wo auch die andern Seelen sind . . . (p. 108 B). Also erst, nachdem all dies geschehen, kommt sie in den Hades. Diese Stelle stimmt mit jener frühern, soweit sie das Geschick der Seele vor ihrem Eintritt in die Unterwelt betrifft, völlig überein und beschränkt sich keineswegs nur auf ein unbedeutendes Nebenmoment, das gespensterhafte Schweifen der Seelen um ihre Gräber, denn auch das Sträuben gegen den Hades wird erwähnt und ebenso das Eingehen in Tierleiber. Letztern Punkt freilich führt Plato nicht nochmals aus, sondern deutet ihn nur an, aber unzweideutig mit *πολλὰ παθοῦσα*. Die tierische Metempsychose, schon an sich Strafe genug, macht das Leiden um so größer, als dadurch die Reinigung der Seele in der Unterwelt möglichst hinausgeschoben wird. Damit hängt es vielleicht auch noch zusammen, daß Plato die bessern Seelen die Körper von Bienen oder Ameisen bewohnen läßt, weil diese Tiere nur sehr kurze Zeit leben, die Zeit der Pein also bedeutend kürzer ist. Nach dem Tode des bezüglichen Tieres hilft aber der Seele kein Sträuben mehr. Unerbittlich (*βίᾳ καὶ μόγις*) wird sie alsdann von dem ihr zugewiesenen Dämon in die

Unterwelt vor die Totenrichter geschleppt, um ihr Verdammungsurteil zu vernehmen. Wäre nicht schon im ersten Mythos eine zweite, schwerere Strafe im Hades vorgesehen, so hätte das Sträuben der Seele gegen die Unterwelt keinen Sinn, da doch überdies das Haften am Irdischen und Flattern um die Gräber nach Platos eigener Angabe schon eine Strafe ist. Es sind nicht die Seelen der Guten, sagt er p. 81 D, die so etwas erleiden, sondern die der Schlechten, die um solche Stätten schweifen müssen zur Strafe für ihre frühere schlechte Führung. Ein Beweis für die Verträglichkeit beider Mythen bietet auch der Schluß der Rechtfertigung des Sokrates. Da finden wir schon eine kurze Erwähnung des Schicksals der schlechten Seelen; wenn sie ungereinigt in den Hades kommen, werden sie in den Schlamm geworfen (*ἐν βορβόρῳ κεῖσεται* p. 69 C). Dasselbe Geschick erleiden die Schlechten auch in der Eschatologie. Dort (p. 114 A) schleudert sie die Woge des Tartaros in den Kokyt oder in den Pyriphlegeton, der ganz schlammig und sumpfig ist (*θολεροὺς καὶ πηλώδης*, p. 113 B). Dem Plato muß also von vornherein der zweite Mythos vorgelegen haben, muß sich also auch des Unterschiedes mit dem ersten bewußt gewesen sein; daß er trotzdem beide anführt, dürfte die dargelegte Auffassung unterstützen, dürfte aber weiterhin dann auch dafür sprechen, daß der Phädon in seiner ursprünglichen Fassung vor uns liegt.

Mit dem gegebenen Versuch, den scheinbaren Widerspruch zu lösen, fiele auch die Möglichkeit, daß der erste Teil eine fertige und in sich geschlossene Komposition darstelle; dann fehlte ja der höchst wichtige Abschluß, die Vergeltung im Jenseits. Mit demselben Rechte könnte man wohl auch bei (p. 69 E) der Rechtfertigung des Sokrates abschließen, oder nach dem zweiten Beweise, wo nach einigen

die aufgestellte These von der Unsterblichkeit der Seele bewiesen wäre (p. 77 D).

Die Möglichkeit einer zweiten Auflage würde die Annahme nötig machen, Plato habe die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen unternommen, ehe er diese Aufgabe überzeugend genug zu lösen vermochte, habe aber später, als er dem Stoffe gewachsen war, die frühere Mangelhaftigkeit durch Einschalten zweier Einwände und deren Widerlegung durch einen neuen Beweis beseitigt. Immerhin wäre es dann eine große Ungeschicklichkeit, statt die früheren unzulänglichen Beweisführungen durch den letzten, keinem weitern Einwand unterliegenden Hauptbeweis zu ersetzen, jene beizubehalten und dadurch der ganzen Unsterblichkeitslehre den Stachel des Zweifels einzudrücken; um so ungeschickter, als der letzte Beweis die früheren nicht ergänze, sondern ersetze [1].

Anders verhält sich dagegen die Sache, wenn man die ersten Beweise als notwendige Voruntersuchungen betrachtet, mit deren Hilfe nur, wie Plato ja ausdrücklich betont, der entscheidende Beweis geführt werden kann. Jene Voruntersuchungen sind natürlich für solche Leser bestimmt, denen die Ideenlehre nicht bekannt ist, haben also den Zweck, in dieselbe einzuführen, um dadurch das Verständnis des eigentlichen Unsterblichkeitsbeweises zu ermöglichen. Von diesem Standpunkte aus könnte man dann wohl die Einheitlichkeit retten.

[1] Straßb. Festschrift S. 296.

B. Die ethischen Betrachtungen.

I. Ihr Einzelverhältnis.

Durch die Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele zieht sich einleitend, unterbrechend und abschließend eine dreifache Reihe ethischer Betrachtungen hin, deren Verhältnis zu den Unsterblichkeitsbeweisen mannigfach aufgefaßt wird. In diesem Teile wird es nun die Aufgabe sein, die Stellung dieser Betrachtungen zu den Unsterblichkeitsbeweisen und ihr Verhältnis unter sich zu beleuchten.

Sokrates soll seine frohe Stimmung rechtfertigen, die für seine Freunde unbegreiflich ist im Angesichte des Todes; denn diesen halten die Menschen für das größte Übel. Diese Rechtfertigung erbringt er denn auch, und Kebes muß ihm vollständig beistimmen, aber nur unter der Voraussetzung, daß die Seele wirklich unsterblich ist, sonst sei das Streben des Philosophen wertlos.

Das Verhalten des Philosophen setzt also die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele voraus. Mithin ist das Trachten nach Reinigung die Folge des Unsterblichkeitsglaubens. Unsterblichkeit der Seele und deren Lösung vom Körper verhalten sich somit wie Grund und Folge. Rettig [1] vertritt dagegen die Ansicht, die erste ethische Betrachtung sei den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele beizuzählen. Drei Gründe stellt er dafür auf, die aber seine Annahme nicht aufrechtzuhalten vermögen. Als erster Grund gilt ihm die Definition vom Tode, die jene erste Betrachtung einleite; diese Definition sei aber Voraussetzung für die Verhandlung der Unsterblichkeit.

[1] a. a. O. S. 22.

Plato bedurfte zu der ersten ethischen Betrachtung notwendig dieser Definition, und der Gang, den die Erörterung nimmt, rechtfertigt, daß sie vom Begriffe des Todes ausgeht.

Was sodann der an der Spitze des Dialogs aufgestellte Satz, der Weise stirbt gern, betrifft, so dürfe, meint Rettig, eine solche Äußerung keineswegs nach dem wahren Wortlaute beurteilt werden. Haben wir dazu ein Recht? Dürfen wir Platos Worte nach Gutdünken auslegen, überhaupt nicht glauben, müssen wir nicht wirklich den Nachweis erwarten, daß der Philosoph gern stirbt?

Und in der Tat wird dieser Gedanke in der ganzen Erörterung durchgeführt, wird gezeigt, daß der Weise seine Seele vom Körper zu trennen sucht, und diese Trennung eben nichts anderes als Streben nach Totsein ist. Diese Betrachtung ist also ihrem Inhalte nach rein ethisch und darf deshalb keineswegs den Wert eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele beanspruchen. Allerdings, wirft Bölke[1] gegen Rettig ein, denke und handle der edle Mensch aus dem unmittelbaren Bewußtsein seiner Unsterblichkeit heraus. Daß demgemäß die Seele ihrer Natur nach unsterblich sein müsse, sei ein Schluß, der sich eigentlich von selbst ergäbe, und insoweit sei jene ethische Betrachtung ein indirekter Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, Plato ziehe aber diesen Schluß nicht und gebe eben damit eine Andeutung, daß er die Betrachtung absichtlich nicht zu einem Beweise für die Unsterblichkeit der Seele habe gestalten wollen. Auch sei es keineswegs nach der Ansicht Rettigs eine unbedeutende Äußerung, wenn Plato nach Schluß jener Betrachtung auf den Einwurf des Kebes ihm die Unsterblichkeit der Seele nun durch besondere Gründe erweisen zu wollen versichert.

[1] a. a. O. S. 23.

Ganz richtig ist diese Erwägung von Bölke; denn für die Zuhörer ist die Unsterblichkeit ja keine feststehende Tatsache. Daher ist der Einwurf des Kebes durchaus berechtigt. Sie besitzen nicht, wie Sokrates, die unumstößliche Gewißheit, ein inneres Bewußtsein für die Unsterblichkeit, und weil ihnen das Gefühl nicht mitgeteilt, nicht auf sie übertragen werden kann, so sind unwiderlegbare Vernunftsgründe nötig, wenn sie das Streben des Philosophen für verständig anerkennen sollen, das nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele berechtigt ist. Weil also die innere Überzeugung den Schülern des Sokrates fehlt, so sind Beweisführungen nötig, welche die Unsterblichkeitsüberzeugung bringen sollen. Daher kann jene vorausgehende Betrachtung nicht als Beweis für die Unsterblichkeit gelten; denn sie verlangt eben selbst notwendig die Überzeugung davon. Ebenso fassen Zeller[1], Überweg[2], Steinhart[3], Susemihl[4], Zimmermann[5] u. a. m. das Sterbenwollen des Weisen als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wenn sie diesen Beweis auch nur einen indirekten nennen. Nach Zeller deutet Plato[6] selbst an, daß diese Art der Begründung noch nicht genüge; er lasse daher in einem andern Abschnitte einige andere Beweise folgen. Gegen eine solche Auffassung, wie sie sich noch aus anderen Stellen Zellers ergibt, macht Bonitz[7] mit Recht geltend, daß man der deutlichen Darstellung Platos Gewalt antue, wolle man den Abschnitt über das Sterbenwollen des Philosophen den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele einreihen. Das Streben des Weisen habe die Überzeugung

[1] a. a. O. S. 825 Anm. 4.
[2] a. a. O. S. 180.
[3] a. a. O. S. 418.
[4] a. a. O. S. 386.
[5] a. a. O. S. 12.
[6] Phädon p. 69 E ff.
[7] a. a. O. S. 419 ff.

von der Ewigkeit der Seele zur Voraussetzung. Plato sei aber weit entfernt, die Tatsache der Voraussetzung für einen Beweis anzusehen, vielmehr fühle er sich verpflichtet, die Begründung jenes philosophischen Strebens eigens durch einen Beweis zu erbringen.

Am wichtigsten dürfte jedoch Platos eigene Angaben über die Auffassung des Verhältnisses zwischen der ersten ethischen Betrachtung und den Unsterblichkeitsbeweisen sein. Nach den einzelnen dialektischen Untersuchungen, aus denen sich mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit die Unsterblichkeit der Seele ergibt, knüpft er die daraus sich ergebende Nutzanwendung daran. Diese praktischen Folgerungen fordern nun jeweils zu dem auf, was die erste ethische Betrachtung einzig zum Inhalt hat, fordern auf zur Sorge für die Seele im Hinblick auf ihr ewiges Leben, fordern auf zur Reinigung von den sinnlichen Begierden. So zeigt Plato nach der dritten Beweisführung, welche Folgerung der Weise aus der Unsterblichkeit der Seele und der sich daran anschließenden Vergeltung zieht: Deswegen also, sagt er, enthalten sich die wahren Philosophen aller Begierden des Körpers und reinigen sich von ihm (p. 82 C). Nach dem überzeugenden Hauptbeweis zieht Plato für die Unsterblichkeit das Ergebnis in folgende Worte zusammen: Daher soll man billigerweise daran denken, ihr Männer, daß die Seele, wenn anders sie unsterblich ist, der Fürsorge bedarf, nicht nur jetzt im Leben, sondern für alle Zeit; denn groß dürfte die Gefahr sein für den, der sie vernachlässigt (p. 107 C). Weil also die Beweise, folgert Plato, ergeben, daß die Seele unsterblich, der Mensch für ein höheres Ziel geschaffen ist, so muß sich sein ganzes Denken, Fühlen und Wollen aus dem Schattenreich des Sinnlichen erheben zu den lichten Höhen seiner ewigen Bestimmung. Weit entfernt also, daß

die erste ethische Betrachtung ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ist, setzt sie die Unsterblichkeitsüberzeugung voraus und ist vielmehr die aus dieser Überzeugung sich ergebende Folgerung und wird trefflich zum Ausgangspunkt der folgenden Argumentationen gemacht.

Die erste ethische Betrachtung wird dann durch die zweite weitergeführt. Sie schließt sich dem dritten Unsterblichkeitsbeweise als Folgerung an, wie sie auch zugleich die Folge der ersten ethischen Betrachtung ist. Der geschickte Anschluß an die dritte dialektische und erste ethische Darlegung zugleich, läßt die kunstvolle Anlage des Dialogs im schönsten Lichte erblicken. Nachdem nämlich in der vorangehenden Beweisführung nachgewiesen ist, daß die Seele den Ideen und dem Göttlichen verwandt ist, knüpft sich daran die Schlußfolgerung, daß die Seele also nach der Trennung vom Leibe zu dem ihr Ähnlichen, Ewigen und Unsterblichen eingehe, wo sie mit den Göttern ein Leben voll Einsicht und Seligkeit führen werde. Aber nur, wenn sie sich hienieden vom Sinnlichen gereinigt hat; dadurch eben schließt sie sich jener ersten Betrachtung als der sich ergebenden Folge des philosophischen Strebens an. Diese Nachwirkung nach dem Tode ist es gerade, um deren willen der Philosoph sich jeder Körpergemeinschaft so viel als möglich enthält. Denn die Seelen, die sich dem Körper und seinen Begierden hingeben, verschmelzen sich so mit dem Körperlichen, daß sie beim Tode nicht in den Hades schweben können, weil sie nur für wahr halten, was die Sinne bieten, sondern sie werden von der ihnen noch anhaftenden Körperlichkeit auf die Erde herniedergezogen, um bald wieder von dem Sinnlichen erfaßt in Leiber einzugehen, die ihren Trieben am meisten zusagen. Der Weise dagegen folgt den Weisungen der Philosophie, die auf die verderblichen Sinnes-

triebe aufmerksam macht, den wahren Weg der Wahrheit zeigt und zu dem Reinen und Göttlichen führt. So fordert Sokrates (Plato) angesichts der schweren Folgen, die eine Vernachlässigung der Seele mit sich bringt, auch hier wieder auf, für deren Heil zu sorgen durch Reinigung von allen Sinneseinflüssen.

Die dritte ethische Betrachtung endlich schließt die philosophischen Erörterungen des Sokrates ab. ‚Wie sie dem vierten Beweis als dem vollkommensten, alle übrigen in sich fassenden, nachfolgt, so ist sie selbst von den drei ethischen Betrachtungen die vollkommenste, die das Ergebnis der beiden früheren in sich aufnimmt und zur Einheit zusammenfaßt.'[1] Jetzt, wo Sokrates durch den letzten, eigentlichen Beweis die Unsterblichkeit der Seele unerschüttert bewiesen glaubt, wird im Sinne der ersten ethischen Betrachtung die praktische Folgerung an den Beweis geknüpft, daß deshalb die Seele notwendig der sittlichen Pflege bedürfe und wie gefährlich ihre Vernachlässigung sei; denn verschieden nach der ihr gewordenen Bildung sei ihr Geschick im Jenseits. Die in der zweiten ethischen Betrachtung schon berührte Vergeltung wird nun in der letzten ausführlich geschildert.

Mit eingehender Genauigkeit beschreibt jetzt Plato die Orte der Verurteilten und die Wohnplätze der Seligen. Diese Ausführungen haben wohl lediglich den Zweck[2], die Furchtbarkeit der Strafe für die Bösen und die Herrlichkeit des Lohnes für die Guten klar zu veranschaulichen, um einerseits durch so schreckliche Qualen, die der Menschengeist

[1] Steinhart a. a. O. S. 422.

[2] Steinhart (a. a. O. S. 422) faßt diese Schilderungen symbolisch als die verschiedenen Entwicklungsgrade der Seele unter dem Bilde der entweder auf dem höchsten Punkt oder in den Tiefen der Erde ihnen anzuweisenden Wohnsitze.

nur als Schatten ahnen, aber das Wirkliche in seiner Entsetzlichkeit nie zu fassen vermag, die Menschen von der Sinnlichkeit abzuschrecken, um aber anderseits zur Reinigung der Seele anzuspornen in der Hoffnung auf so herrlichen Lohn, der den Guten zuteil wird im Kreise der Götter, frei von jeder Erdenplage im ewigen Schauen der unverhüllten, lichtumflossenen Wahrheit. Mit Recht fordert daraufhin Sokrates seine Freunde auf, nach steter Läuterung der Seele vom Leibe zu streben, bis der Tod selbst das Werk vollende, und im Vorgeschmack jener Seligkeit ruft er begeistert aus: Schön ist der Preis und groß die Hoffnung!

Wie die beiden ersten, so entspringt auch die letzte ethische Betrachtung als notwendige Folge dem Unsterblichkeitsglauben, mag dieser auf innerer Überzeugung beruhen und eines Beweises nicht bedürfen, oder mag er sich auf Vernunftsgründe stützen. Jedenfalls ist der Unsterblichkeitsglaube die Voraussetzung für die ethischen Betrachtungen, diese selbst aber das aus der Unsterblichkeit als praktische Folgerung sich erst Ergebende; nirgends hat Plato dies Verhältnis so bestimmt ausgesprochen als in der letzten Betrachtung am Anfange sowohl als auch am Ende. Um so bestimmter durfte er die sittliche Forderung anschließen, als er jetzt die Unsterblichkeit für unwiderleglich bewiesen hält. Was aber von dieser letzten Betrachtung gilt, hat ebensoviel Geltung wie die beiden früheren, wenn auch dort die Unsterblichkeit noch nicht so sicher steht, für die Zuhörer wenigstens, aber auch sie entspringen den gleichen Voraussetzungen und enthalten auch dieselben Gedanken, wie die letzte Betrachtung; denn, wie schon oben gezeigt, faßt die dritte ethische Betrachtung das Ergebnis der beiden vorhergehenden zusammen.

II. Gesamtverhältnis der ethischen Betrachtungen.

Alle drei Betrachtungen bilden eine zusammenhängende Folgerung aus der Unsterblichkeitsgewißheit. Die einzelnen Betrachtungen zusammengefaßt ergeben folgenden Gesamtinhalt:

I. Der Weise läutert die Seele vom Irdischen, denn
II. wenn die Seele gereinigt den Leib verläßt, gelangt sie infolge ihrer Verwandtschaft mit dem Göttlichen zu den Göttern, die der Ungereinigten aber nicht.
III. Daher soll man die Seele von allem Sinnlichen reinigen; denn herrlich ist der Lohn für den Reinen, furchtbar aber die Strafe für den Ungeläuterten.

Die ethischen Betrachtungen, als praktische Verwertung für das persönliche Leben aus den theoretischen Beweisen gezogen, sind bei Sokrates (Plato) ganz selbstverständlich. ‚Man würde, mit platonischer Weise einigermaßen vertraut, dieselben vermissen, wenn man sie nicht fände.‘[1] Mit Unrecht hält daher Zimmermann[2] die ethischen Gründe für die Pfeiler, welche den stolzen königlichen Bau von Platos System unterstützen, weshalb denn auch diese ethischen Untersuchungen im ganzen Dialoge allzeit neben dem dialektischen stehen müßten. Ebenso unrichtig dürfte wohl Steinhart[3] das Verhältnis jener Betrachtungen beurteilen. Nach seiner Ansicht reichen nämlich die Beweise für sich allein nicht aus, sondern bedürften zu ihrer Ergänzung einer festen Begründung durch die Ethik, die allein jene feste und freudige Überzeugung der Unsterblichkeit bewirken könne. Gegen Steinharts Auffassung führt Bonitz[4], der das gegenseitige Verhältnis zwischen den ethischen Betrachtungen und

[1] Bonitz a. a. O. S. 428. [2] a. a. O. S. 88.
[3] a. a. O. S. 414. [4] a. a. O. S. 419 ff.

den Unsterblichkeitsbeweisen am schärfsten beleuchtet hat, sehr treffend aus, daß diese Betrachtungen die Unsterblichkeit der Seele als etwas Feststehendes voraussetzten und daher die eine passend zum Anlasse der Beweisführungen gemacht werde, während die andern sich als moralische Folgerungen an die theoretischen Beweise anschlössen.

Diese Beziehungen der ethischen zu den theoretischen Abschnitten seien von Plato selbst so unzweideutig bezeichnet, daß es schlechthin unzulässig wäre, aus Veranlassungen der Beweise und an dieselben geschlossenen Folgerungen Ergänzungen derselben zu machen. Es fehle nicht nur die leiseste Andeutung, daß Plato zur vollen Geltung der Beweise noch etwas vermisse, sondern entschiedener, als wir bei Plato gewohnt, werde die Zuversicht und die unbedingte Gültigkeit der Beweise ausgesprochen.

C. Abschluß.

Grundgedanke des Phädon.

Wenden wir uns noch zur Schlußfrage, zur Frage nach der Grundidee unseres Dialogs. Auch hier stoßen wir auf verschiedene Ansichten der Erklärer, die bald die Unsterblichkeitsbeweise, bald die ethischen Betrachtungen in den Vordergrund stellen, bald sogar die erste ethische Betrachtung allein zum Vorwurf des Dialogs machen. Das letztere nimmt Schleiermacher[1] an, muß aber zugestehen, daß das Sterbenwollen des Weisen oder wie er es nennt, das Zurückziehen des Unsterblichen aus dem Sterblichen nur zu Anfang des Werkes beschrieben werde, und daß es

[1] a. a. O. S. 5.

allerdings nur als Veranlassung zu den folgenden Untersuchungen dazustehen scheine. Daß ein solches Hervorheben des philosophischen Strebens in dieser Weise für die Bestimmung des Themas zu einseitig ist, dürfte genügsam begründet sein, wenn man bedenkt, daß der Hauptteil, die Beweise, damit ganz unbeachtet gelassen sind. Umgekehrt geht Susemihl [1] zu weit, wenn er den Hauptzweck des Dialogs in der Darstellung des Wesens der Seele und ihrer Gesamtbeziehungen zur Ideen- wie zur Erscheinungswelt erblickt und die Unsterblichkeit nur deswegen, sofern sie notwendig zu diesem Wesen gehört, erörtert sein läßt. Eine derartige Auffassung ließe, abgesehen davon, daß andere Dialoge wie z. B. der Timäus mehr Aufschluß über die Psychologie geben, die praktischen Folgerungen gar nicht zur Geltung kommen, während sie für unsern praktischen Philosophen gewiß das Wichtigste sind. Ebensowenig berücksichtigt Steinhart [2] das praktische Moment; denn als Grundidee stellt er auf, daß die zur Kenntnis erhobene Überzeugung von dem ewigen Leben der Seele, der Trägerin der Idee des Lebens und der unaufhörlich wirksamen Vermittlerin zwischen der Welt der Ideen und Erscheinungen aller Philosophie Grundbedingung und höchstes Ergebnis ist.

Für die Grundidee, meint Egger und in ähnlicher Weise Zimmermann, müsse auch die Darstellung des sterbenden Sokrates berücksichtigt werden; beide Seiten des Gespräches, die faktische und die spekulative, seien zu einem höheren, über beiden stehenden und beide zur Einheit verknüpfenden Grundgedanken zu verbinden [3]. So stellt er dann als diesen Gedanken auf: die Todesfreudigkeit des Sokrates,

[1] a. a. O. S. 407 ff. [2] a. a. O. S. 388.
[3] a. a. O. S. 8.

begründet durch seinen lebendigen vermittels mannigfacher ‚Vernunftbeweise gestützten Glauben an die Unsterblichkeit der Seele' [1]. Die Schilderung der Todesfreudigkeit des Sokrates hält er aber für die eigentliche Bestimmung des Dialogs, die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele fänden sich dagegen nur insofern vor, als sie eben zur Rechtfertigung und Begründung jenes Sterbenwollens dienen müssen [2].

Nur das Äußerliche ist also für Egger die Hauptsache wie denjenigen, die nur der Vorstellung von Dramen beiwohnen, um unterhalten, aber nicht, um sittlich gehoben zu werden durch die das Ganze tragende Grundidee. Umsomehr muß es aber befremden, als das Größenverhältnis der Unsterblichkeitslehre zur Schilderung des sterbensfrohen Sokrates deutlich genug zeigt, daß jene Lehre das Wichtigste im Dialog ist. In der Tat ist die Unsterblichkeit der Seele ein so erhabenes Problem, daß es die philosophische Bedeutung des großen Plato herabsetzen hieße, wollte man nicht den Gedanken der Unsterblichkeit zum herrschenden im Phädon machen, sondern das Dramatische, d. h. den sterbenden Sokrates in den Vordergrund stellen. Plato hat zum ersten Male den Unsterblichkeitsgedanken in seiner unermeßlichen Tragweite ergründet und dem heitern Volke der Griechen gelehrt, welch kostbares Gut die Seele sei und daß sie, erhaben über jede Schranke der Zeit, niemals dem Untergange anheimfallen könne; hat ferner gezeigt, wie die Seele nach dem Tode des Menschen furchtbarer Strafe überantwortet werde, oder aber herrlichen Lohn empfange, je nach ihrem Verhalten im Erdenleben. Daraus folgert er die unumgängliche Notwendigkeit, im Diesseits so zu leben,

[1] a. a. O. S. 14. [2] a. a. O. S. 15.

daß wir es nicht zu büßen haben im Jenseits. Vor Seelenschaden will Plato seine Hörer also bewahren. Schon die Neuheit dieser Ausführungen für die Griechen läßt klar erkennen, daß die Darlegung solcher genialen Ideen der Hauptzweck des Phädon sein und daher auch den Grundgedanken enthalten muß. Die dialektischen Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis: die Seele ist unsterblich; die ethischen Betrachtungen folgern: Wegen der jenseitigen Vergeltung muß hienieden für die Seele Sorge getragen werden, d. h. sie muß von der Sinnlichkeit gereinigt und so ihrem ewigen Ziele zugeführt werden. Die Todesfreudigkeit ist aber nur eine Begleiterscheinung des Befolgens dieser Ausführungen und führt insofern keine Änderung im Grundgedanken herbei, sondern gibt ihm nur Anschaulichkeit. Die theoretischen Beweise mit den ethischen Betrachtungen in ihrem Verhältnis von Grund und Folge bilden eine so unzertrennliche Einheit, daß die Betrachtungen mit den Beweisen stehen und fallen, und gerade in ihrer notwendigen Beziehung zeigt sich die durchgreifende Einheit der Grundidee, die man in folgende Worte zusammenfassen kann: die Unsterblichkeit der Seele erfordert deren Läuterung vom Irdischen.

Es ist ganz platonische Art und Weise, die philosophischen Diskussionen mit Vorkommnissen des Lebens einzuleiten. Der sterbende Sokrates ist hier aber mehr als nur Veranlassung und Einkleidung zu den Beweisen, er ist die Verkörperung des Grundgedankens. Es genügte Plato nicht, die Unsterblichkeit nur theoretisch darzulegen, nicht, die daraus sich ergebenden Folgerungen bloß in Gedanken abzuleiten, nein, er gab seinen Darlegungen Gestalt und hauchte ihnen frisches Leben ein. Er machte die Idealgestalt des Sokrates zum Träger seiner theoretischen Darlegungen. Wie jene erhabenen Lehren den Kern des Dialoges bilden, so liegen sie auch im Kern ihres Trägers, liegen im Herzen des erhabenen und idealen Weisen, wo sie die treibende Kraft empfangen und in das Leben umgesetzt werden, und erst dadurch bekommen jene Gedanken ihre volle Kraft. Sokrates ist felsenfest von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt; ihm rauben keine Einwände, keine Zweifler, was er innerlich fühlt, was ihm ein Gott in die Brust gepflanzt hat. Aus dieser Überzeugung heraus ergeben sich auch die Beweggründe seines Handelns. Mit Eifer obliegt er der Philosophie, die ihn von des Leibes Begierden reinigen soll, und sein ganzes Leben hat er sich dieser Betätigung hingegeben. Jetzt, an der Pforte des Jenseits bereits angekommen, ist er völlig geläutert, frei von allem Sinnestrug, losgelöst von jeglicher irdischen Gebrechlichkeit. Ihm wird daher auch das verdiente Glück beschieden sein; daher auch seine Freude angesichts des Todes. Auch seinen Freunden will er dies Glück sichern. Mit selbstloser Hingabe widmet er ihnen noch die letzten Stunden in der Unterweisung jener Lehre, die, praktisch verwertet, den Menschen von aller Schuld befreit und ihn dadurch den himmlischen Gütern und den ewigen Göttern zuführt.

In dieser Hinsicht bildet dann der Phädon sozusagen die Apotheose des Sokrates.

Benutzte Literatur.

A. Besondere Literatur.

Schleiermacher, Einleitung zu Platos Phädon.

Stallbaum, Praef. ad Phaed. Lips. 1854.

Steinhart, Einleitung zum Phädon. (Platonübersetzung von H. Müller. IV. Bd.)

Susemihl, Über Zweck und Gliederung des platon. Phädon. Philol. V. Bd.

Rettig, Platos Phädon. Bern 1846.

Bonitz, Zur Erklärung platon. Dialoge. Hermes V. Bd.

Bölke, Über Platos Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Rostock 1868. Dissert.

Landmann, Tendenz und Gedankengang des platon. Dialogs „Phädon". Progr. d. Realsch. auf d. Burg. Königsberg 1871.

Zimmermann, Die Unsterblichkeitslehre von Platos Phädon. Leipzig 1869.

Schmidt, Beiträge zur Erklärung von Platos Phädon in Müntzels Ztschr. f. d. Gymnasialwesen. VI. Jahrgang, II. Bd.

Deichert, Platos Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Progr. der Realschule zu Nordhausen 1874.

Bertram, Die Unsterblichkeitslehre Platos. Würzb. 1878. Dissert.

Fr. Kampe, Der Mendelssohnsche Phädon in seinem Verhältnis zum Platonischen. Diss. Halle 1880.

Neuhaus, Der in Platos Phädon aus der Idee des Lebens geführte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Progr. der Höh. Bürgerschule zu Hamburg 1885.

Baumann, Platos Phädon. Gotha 1889.

Glogau, Gliederung von Platos Phädon. Archiv f. Geschichte der Philosophie, VII. Bd.

Biltz, Der Phädon Platos und Mendelssohns. Dissert. Erlangen 1896.
Pölzl, Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele in Platos Phädon. Progr. Marburg 1897.
Egger, Platos Phädon ästhetisch gewürdigt. Progr. Sarnen 1898.
Windelband, Straßburger Festschrift zur 46. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner. S. 287—297. Straßburg 1901.

B. Allgemeine Literatur.

Ast, Platos Leben und Schriften. Leipzig 1816.
Hermann, Geschichte und System der platon. Philosophie. 1839.
Schwegler, Geschichte der Philosophie.
Windelband, Geschichte der alten Philosophie. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft.
Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie der Griechen. 8. Aufl.
Zeller, Geschichte der Philosophie der Griechen. 4. Aufl.

Inhalt.

Vorwort 7

Erstes Kapitel.

Gedankengang.

Einleitung 9
A. Vorprolog 9
B. Einführung 10
C. Übergang zum Hauptteil 11

Hauptteil 12
A. (Einleitung.) Lebensaufgabe des Philosophen . . . 12
Übergang zu den Beweisen 14
B. (Hauptteil.) Beweise für die Unsterblichkeit 14
I. Die drei Vorbeweise 14
a) Der kosmologische Beweis 14
b) Der psychologische Beweis 15
c) Der metaphysische Beweis 17
Erste Unterbrechung des philosophischen Gespräches 19
II. Einwendungen 19
a) Einwand des Simmias 19
b) Einwand des Kebes 19
c) Zweite Unterbrechung des philosophischen Gespräches 20
III. Hauptbeweis 21
a) Grundlegender Teil 21
b) Eigentliche Beweisführung 23

C. (Schluß.) Die Vergeltung im Jenseits 25
a) Wanderung in die Unterwelt 25
b) Beschreibung der Erde 25
c) Lohn und Strafe 27

Schluß 28
A. Ausgang 28
B. Epilog 29

Zweites Kapitel.

Begründung der Gliederung.

Einleitung 30
A. Vorgespräch 30
B. Einführungsgespräche 33

Hauptteil 33
A. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele . . . 38
I. Die Beweiskraft der einzelnen Beweisführungen . 38
II. Die Beweisführungen in ihrem gegenseitigen Verhältnis 48
III. Anzahl der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele 53
B. Die ethischen Betrachtungen 67
I. Ihr Einzelverhältnis 67
II. Gesamtverhältnis der ethischen Betrachtungen . 74
C. Abschluß 75
Grundgedanke des Phädon 75

Literaturangabe 81

C. (Schluß.) Die Vergeltung im Jenseits 25
a) Wanderung in die Unterwelt 25
b) Beschreibung der Erde 25
c) Lohn und Strafe 27

Schluß 28
A. Ausgang 28
B. Epilog 29

Zweites Kapitel.

Begründung der Gliederung.

Einleitung 30
A. Vorgespräch 30
B. Einführungsgespräche 33

Hauptteil 33
A. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele . . . 38
I. Die Beweiskraft der einzelnen Beweisführungen . 38
II. Die Beweisführungen in ihrem gegenseitigen Verhältnis 48
III. Anzahl der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele 53
B. Die ethischen Betrachtungen 67
I. Ihr Einzelverhältnis 67
II. Gesamtverhältnis der ethischen Betrachtungen . 74
C. Abschluß 75
Grundgedanke des Phädon 75

Literaturangabe 81

BRITTLE DO NOT PHOTOCOPY

COLUMBIA UNIVERSITY
0026051575

SEP 18 1922